

H. Zool. 1.126 Jfd 8

KIRCHENGESCHICHTLICHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. KNÖPFLER, DR. SCHRÖRS, DR. SDRALEK,

O. Ö. PROFESSOREN DER KIRCHENGESCHICHTE IN MÜNCHEN,
BONN UND MÜNSTER I. W.

II. BAND. III. HEFT:

DIE ANTHROPOLOGIE DES HL. IRENAEUS.

EINE DOGMENHISTORISCHE STUDIE

VON

DR. THEOL. ERNST KLEBBA.

MÜNSTER I. W.,

VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.

1894.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

1900

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
1900

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

1900

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

1900

KIRCHENGESCHICHTLICHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. KNÖPFLER, DR. SCHRÖRS, DR. SDRALEK,

O. Ö. PROFESSOREN DER KIRCHENGESCHICHTE IN MÜNCHEN,
BONN UND MÜNSTER I. W.

II. BAND. III. HEFT:

DIE ANTHROPOLOGIE DES HL. IRENAEUS.

EINE DOGMENHISTORISCHE STUDIE

VON

DR. THEOL. ERNST KLEBBA.

MÜNSTER I. W.,

VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.

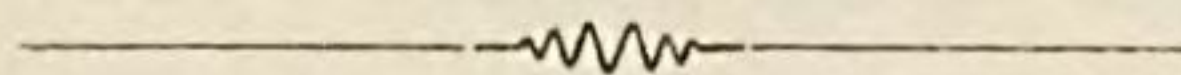
1894.

DIE ANTHROPOLOGIE DES HL. IRENAEUS.

EINE DOGMENHISTORISCHE STUDIE

VON

DR. THEOL. ERNST KLEBBA.



MÜNSTER I. W.,
VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.

1894.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

1900

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

Vorwort.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit war, einen Teil, und zwar nicht den unwichtigsten, der Lehranschauungen des hl. Irenaeus so darzustellen, dass gleichzeitig der geschichtliche Grund, auf dem Irenaeus aufgewachsen ist, und aus dem er seine geistige Nahrung entnommen hat, in der Auffassung und Wiedergabe seiner Lehre thunlichst zur Darstellung komme. Deshalb mussten auch die ausserkirchlichen Geistesströmungen berücksichtigt werden und sind namentlich im zweiten Teile häufiger herbeigezogen worden, was freilich mangels wirklich brauchbarer Vorarbeiten nicht geringe Mühe verursachte. Auch war die Voraussetzung gefordert, dass Irenaeus selbst über ein geschlossenes System verfügt und sich wenigstens in den wichtigeren Punkten von Widersprüchen freihält. Abgesehen davon, dass man ohne diese Voraussetzung nie wissen könnte, wie weit man die Lehre eines Kirchenvaters objektiv richtig darstellt, ist sie bei einem Irenaeus um so selbstverständlicher, als sein Bildungsgang und die hervorragende Stellung, die er unter den Seinigen stets einnahm, einen unmittelbaren Schluss auf seine ausserordentliche Begabung gebieten. Wenn schon die fünf Bücher *adversus haereses* nicht in so ununterbrochener Folge entstanden sind, dass man hieraus die Geschlossenheit des Systems folgern könnte, so ist doch die Annahme von Widersprüchen methodisch deswegen nicht zulässig, weil sie sich meistens auf Belegstellen innerhalb desselben Buches stützt. Jedes Buch an sich trägt aber unverkennbar die Spuren einheitlichen Gusses, die drei letzten, wie die zwei ersten Bücher stehen überdies in innigem organischen Zusammenhange, und es ist unmöglich, eine Entwicklung oder Umbildung der Anschauungen durch die einzelnen

Bücher nachzuweisen. Wo also Widersprüche im Ausdruck erscheinen, da ergiebt sich die Verpflichtung, sie auf den einheitlichen Gedanken zurückzuführen und so zu lösen. Billigkeit und Klugheit erfordern aber auch auf der andern Seite, sich vor allen zu weit gehenden Folgerungen peinlich zu hüten, wenn auch dadurch die Vollständigkeit des Schemas und der Einteilung leiden sollte. Die Einteilung des Stoffes weicht daher von der gewöhnlichen zwar in etwa ab, schien aber deswegen den Vorzug zu verdienen, weil sie sich dem Gedankengang des Heiligen enger anschliesst.

Freilich gehört nach Albert Ehrhard, dessen „Altchristliche Literatur“ leider erst während der Drucklegung dieser Arbeit erschien, „eine patristische Monographie zu den schwierigeren Aufgaben der historischen Theologie“ (ibid. p. 225), doch darf wohl der Verfasser hoffen, hinter den Anforderungen, die heutzutage mit Recht an eine solche Monographie gestellt werden, nicht zu weit zurückgeblieben zu sein.

So möge denn diese Arbeit eine wohlwollende Aufnahme finden und die Erkenntnis jener für unsere hl. Kirche so wichtigen Zeit erweitern und fördern!

Im Priesterseminar zu Pelplin,
am Feste des hl. Hieronymus 1894.

Ernst Klebba.

Inhaltsübersicht.

Vorwort.	III.
Enleitung	I

Erster Teil:

Die biblische Anthropologie.

I. Abschnitt: Der Urzustand.

Faciamus hominem (p. 15). Die „Hände“ Gottes sind nach Irenaeus die zweite und dritte Person der Gottheit (p. 17). Die Materie (p. 18) und das Lebensprincip im Menschen (p. 19). Die Welt ist des Menschen wegen (p. 20) und der Mensch Gottes wegen erschaffen (p. 21). Wie der Mensch nach dem Bild und nach der Ähnlichkeit Gottes gemacht ist (p. 22). Adams natürliche Ausrüstung (p. 27) und seine Gnadenausstattung (p. 29). In welchem Sinne Adam „vollkommen“ war (p. 31). Ob Adam noch ein Kind war (p. 40). Ob er sofort nach der Erschaffung in Sünde gefallen ist (p. 43). Zusammenfassung der irenaeischen Lehre über den Urzustand.

II. Abschnitt: Der Sündenfall.

Die schriftgemässe Darstellung des Sündenfalls durch Irenaeus (p. 45). Worin die Sünde des Teufels (p. 48) und die der Ureltern bestand (p. 52). Wegen der Reue der Ureltern (p. 54) war Gott barmherzig (p. 57): Gott fluchte dem Teufel und der Erde mit ihren Werken (p. 60); die Ureltern traf eine leichtere Strafe (p. 61). Die Umkleidung mit Tierfellen (p. 62). Das „ipse“ im Protoevangelium (p. 63).

III. Abschnitt: Die Ureltern im Stande der Sünde.

Trotz der Verschlimmerung der materiellen Lage und Störung des Gleichgewichts zwischen Körper und Seele (p. 65) bleibt für das Thun Adams die Möglichkeit, dass es natürlich gut ist (p. 66). Der Mensch ist nicht gänzlich verloren (p. 67). Der Tod im eigentlichen Sinne als Strafe (p. 68), und im übertragenen Sinne (p. 71). Das Object des Verlustes (p. 72) bildet den Inhalt der Gottähnlichkeit (p. 73). Resultat (p. 74). Ob Adam erlöst worden ist (p. 74).

IV. Abschnitt: Die Erbsünde.

Wir sind in der Erbsünde (p. 77) ohne unser Zuthun (p. 78). Wir sündigten in Adam (p. 79); kraft unserer Abstammung von ihm sind wir schuldbeladen (p. 80), die Kindertaufe beweist es (p. 81). Wir sind Schuldner Gottes (p. 82). Die „Kinder des Teufels“ (p. 83). Die Wirkung der fides in Messiam venturum (p. 84). Die Ausnahmestellung Christi und seiner Mutter (p. 87).

Zweiter Teil:

Die spekulative Anthropologie.

I. Abschnitt: Die Natur des Menschen.

Das Wesen des Menschen (p. 91). Der Leib des Menschen wird von den heidnischen Philosophen gering geschätzt (p. 93), und der Tod deswegen

gesucht (p. 94). Die christliche Philosophie betrachtet den Tod als eine Strafe, den Leib als ein bewunderungswürdiges Gebilde Gottes (p. 95).

Die Seelenlehre bei der Stoa (p. 96) und bei Plato und der Lethetrank des Letzteren (p. 97). Der Ursprung der Seele nach den Stoikern und nach Irenaeus (p. 98). Die Seele als Princip des körperlichen Lebens und der Vernunft (p. 99) ist einheitlich (p. 100). Ob sie körperlich von Irenaeus gedacht wird (p. 101). Ihre Fortdauer nach den Philosophen (p. 105) und nach christlicher Lehre (p. 107). Ihre Unsterblichkeit nach Irenaeus (p. 109).

II. Abschnitt: Die Vernunft im Menschen.

Die Vernunft als Norm für das sittliche Leben (p. 113). Sie ist bei den Stoikern Tugend und göttlich (p. 115). An ihre Stelle tritt bei den Gnostikern die Gnosis (p. 116). Bei Irenaeus ist Gott selbst die Vernunft (p. 117), er verleiht uns die natürliche Gotteserkenntnis (p. 118), die wir mitarbeitend uns anzueignen haben (p. 119). Die übernatürlichen Wahrheiten werden dem Menschen durch die Offenbarung kund (p. 121); beide bilden die Richtschnur des christlichen Lebens (p. 123). Wie sich der christliche Glaube hierzu verhält (p. 124). Seinen Inhalt bietet uns die Kirche, wie sie ihn von den Aposteln durch Schrift und Tradition erhalten hat (p. 127).

III. Abschnitt: Die Wahlfreiheit des Menschen und seine sittliche Freiheit.

Wahlfreiheit, eine Folgerung der Vernunft; verschiedene Definitionen und Distinctionen derselben (p. 131). Geschichtlicher Überblick, wie sich die Philosophen zu ihr stellten (p. 133). Die gnostische Lehre über Pneumatiker, Psychiker und Hyliker (p. 137). Was von der Wahlfreiheit die Väter (p. 141) und besonders Irenaeus (p. 143) dachten, und welchen Platz sie der Gnade zuwiesen (p. 145). Die Mitwirkung des Menschen, Lohn, Strafe und Imputierbarkeit der Handlungen (p. 149).

Die Erhebung zur sittlichen Freiheit bei den Stoikern (p. 154), bei den christlichen Schriftstellern (p. 155) und Irenaeus (p. 156).

IV. Abschnitt: Die Begnadigung und Vollendung des Menschen.

Das Ideal der Philosophen und Gnostiker (p. 158). Die Vollkommenheit im Neuen Testamente (p. 159) und bei Irenaeus (p. 160). Der psychische Trichotomismus und ähnliche Systeme bei den Philosophen (p. 162). Wie sich die Väter dazu stellten (p. 163) und Irenaeus (p. 164). Das Pneuma im Menschen nach Irenaeus (p. 166) und nach den Philosophen (p. 170); seine Wirkungsweise (p. 171) und sein Verhältnis zum Menschen (p. 172). Ob das Pneuma unverlierbar ist bei Irenaeus (p. 175), bei den Stoikern und Gnostikern (p. 179); ob es auch verloren gehen kann (p. 180). Das Pneuma ist nirgends naturhafter Besitz, sondern eine besondere Auszeichnung der Seele (p. 181). Die Stufen der Vollkommenheit und die Vollendung des Menschen nach dem Bild und nach der Ähnlichkeit Gottes (p. 182). Die ewige Glückseligkeit in Gott (p. 186).

Zusammenstellung der mehrmals citierten Werke und Abhandlungen p. 189.

Einleitung.

Die Beurteilung der Geisteserzeugnisse lang entschwundener Zeiten stösst stets auf besondere Schwierigkeit, weil der Geist, der sie geschaffen hat, den Nachgebornen fremd geworden ist. Gesteht doch Albrecht Ritschl (Entstehung der alkath. Kirche. Bonn 1857 p. 1) selbst ein, „dass die Gesamtanschauung der Periode, welche erst hypothetisch aus der Analyse der einzelnen Schriften hervorgehen soll, vielmehr schon als Basis der Untersuchung derselben sich (bei dem Autor) geltend macht.“ Wenn nun auch diese Untersuchung der fünf Bücher gegen alle Häresieen, die der hl. Irenaeus um das Jahr 185 verfasst hat¹⁾, mit einer fertigen Anschauung unternommen werden sollte, so wäre gewiss zu befürchten, dass sie in ein fremdes Schema eingezwängt und somit entstellt würde. Hat denn aber nicht jenes Werk seine eigene Form, die von jedem in gleicher Weise erkannt werden muss, einen Massstab, der objektiv gegeben ist? Wir meinen ja.

Der Zweck ist es, der einem Werke seine besondere Gestalt giebt, der Zweck ist auch der Massstab, nach dem jedes zunächst beurteilt werden muss. Leider hat die neuere Kritik grade dieses Moment allzuhäufig unbeachtet gelassen. Wenn wir daran denken, dass von den Apologeten der christlichen Kirche die einen gegen die Heiden, die andern gegen die Gnostiker und Häretiker zu kämpfen hatten, so werden wir uns leicht erklären, warum die Darstellungen beider so verschieden sind. Jenen kam es darauf an, die christlichen Wahrheiten vor allem der Philosophie und Vernunft der Heidenwelt näher zu rücken; diesen in einer im allgemeinen späteren Periode, den angegriffenen Besitzstand ihrer Lehre gegen solche zu verteidigen, die sie genauer kannten. Mit der Veränderung des Zweckes mussten sich auch die Mittel umgestalten. Früher

1) Ihre Ächtheit wie Integrität steht seit Walchs *Commentatio de ἀνθερτία* librorum Irenaei adversus haereses (Migne. Ser. gr. tom. VII. 381ss.) unwidersprechlich fest.

brauchten nur die Grundwahrheiten dargestellt zu werden, um dem Heiden den Anfang des Heils zu erleichtern, jetzt kam das Detail der Lehre zur Darstellung, weil einzelne Punkte, die aus ihrem organischen Zusammenhang gerissen waren, der Verteidigung bedurften.

Konnte man bislang in der katholischen¹⁾ Kirche mit dem einfachen Lehrsatz sich begnügen, den man ohne Bedenken von der Tradition überliefert als Christi Lehre hinnahm, so musste man ihn, als seine Wahrheit entstellt oder angegriffen wurde, durch Vernunft, Schrift und Tradition begründen. So hat denn auch die Häresie im göttlichen Weltplane ihr Gutes gewirkt: nämlich die wissenschaftliche Begründung der ererbten Kirchenlehre.

Gewiss ist es rätselhaft, wie bei Irenaeus die ganze Lehre zum ersten Mal in ihrem innern Zusammenhang erkannt und dargestellt wird, aber ebenso rätselhaft ist es u. a. auch, wie die Stimmung des heidnischen Volkes gegen die Christen während der Bischofszeit Cyprians urplötzlich umschlug. Die Gründe für beide Erscheinungen liegen eben in Millionen von Menschenherzen; blieben die Heiden früher hinter den sittlichen Forderungen des Christentums weit zurück, so wollten sie diese jetzt womöglich überholen; wollten sie früher von einem über- und ausserweltlichen Gott nichts wissen, so wollten sie ihn jetzt so hoch über die Welt stellen, dass er mit ihr direkt nicht in Berührung treten dürfe; hatten sie bis in diese Zeit nur die düstersten Vorstellungen von Christi Lehre und seiner Kirche, so gewann man nunmehr in gewissen Kreisen genaue Kenntniss von ihr. Diese Veränderung der Zeitverhältnisse wirkte auch unzweifelhaft mit, um dem Werke des hl. Irenaeus ein neues Gepräge zu geben.

Indem wir diese beiden Punkte berücksichtigen, den Zweck und die Zeitumstände, finden wir dann auch die Erklärung für die sonst auffällige Thatsache, dass die apostolischen Väter die hl. Schriften selten, die Apologeten gegen die Heiden fast gar nicht,

1) Die *ἐκκλησία* ist eine *καθολική* schon bei Ignatius M. Wegen dieses Ausdrucks die Echtheit der Briefe zu läugnen (Neumann, Karl. Der röm. Staat etc. Lpzg. 1890 p. 37), scheint uns — milde gesagt — kühn. Ferner gebraucht im christlichen Altertum Justin das Wort. cf. Zahn, Gesch. des neut. Kanons I. 455; Schanz, Begriff der Kirche. TQS. 1893. Bd. 75, H. 4. p. 531 ff. Wir dürfen also von der Kirche Christi ohne Bedenken auch schon in dieser Zeit als von der „katholischen Kirche“ reden, statt uns des von der neuern Schule mit Vorliebe gebrauchten Ausdrucks „Grosskirche“ zu bedienen. Denn die „allgemeine“ Kirche — und das bedeutet ja „katholisch“ — sagt Zahn, „bestand vor Clemens und Hermas, vor Ignatius und Polycarp“ (Ignatius v. Antioch. 1873. p. VIII.).

gegen die Juden fast nur das A. T. berücksichtigen, Irenaeus aber von den Schriften des A. und N. T. einen fast überreichen Gebrauch macht. Wenn wir Harnack (D. G. I² p. 471.) auch zugeben, dass „ein Menschenalter vor Irenaeus einen Kanon es noch nicht gegeben hat“, so können und müssen trotzdem die jetzt in dem Kanon enthaltenen Schriften schon längere Zeit vorher als beglaubigte bestanden haben; ja möglicherweise gab es auch damals noch mehrere sicher apostolische Schreiben, die den recipierten durchaus gleichwertig waren, doch nicht überall als authentisch angesehen wurden. Ob sie in dem Kanon waren, ist gleichgültig; dass sie als beglaubigt apostolisch, als Kanon d. h. als Richtschnur für Lehre und Leben ebenso vor wie nach ihrer Aufnahme galten, ist gewiss¹⁾. Also kann auch der Mangel der Reception in den Kanon keine Erklärung dafür sein, dass diese Schriften vor Irenäus relativ so wenig benutzt wurden, sondern die einfache Zweckmässigkeit. Die apostolischen Väter beabsichtigten nicht, irgend welche Lehren in ihren Gelegenheitsschreiben tiefer darzustellen, das konnten sie getrost dem mündlichen Unterricht überlassen; die Apologeten waren sich wohl bewusst, dass sie den Heiden gegenüber mit Citaten aus den *γραφαὶ ἁγίαι*²⁾, den Juden gegenüber mit Citaten aus dem Evangelium und den Apostel-Briefen nichts anfangen konnten. Sobald man aber zu Irenaeus' Zeit durch „Profeten“ und „Profetinnen“ die als apostolisch bekannten Schriften in ihrem Wert herabzusetzen suchte, indem man die neuen Profeten ihnen gleich stellte, sobald auch die Heiden und heidnischen Philosophen die hl. Schriften soweit kannten, um herausgegriffene Stellen ins Lächerliche zu ziehen, scheinbare Widersprüche aufzustellen, da musste man die echten Schriften in ihrem Bestand und Umfang sichern. Man gebrauchte sie viel und ausschlaggebend, um ihren Lehrwert darzuthun. Galt es doch zur Verteidigung ihrer Göttlichkeit, ihre Wahrheit und Widerspruchslosigkeit klarzulegen.

1) Werner (T. & U. Bd. VI. 2. H. p. 47) „vermutet, dass die Benutzung der paulinischen Briefe seitens der Gnostiker als Berufungsinstanz und Beleg für ihren Standpunkt die äussere Veranlassung gewesen ist, welche die Grosskirche(!) gezwungen hat, diesem Vorgang folgend, die Briefe für sich mit Beschlag zu belegen.“ Die Geschichte lehrt das grade Gegenteil, so z. B. dass der Hebraeerbrief deswegen stellenweise nicht als kanonisch galt, weil die Novatianer sich auf ihn mit scheinbarem Recht für ihren Puritanismus berufen konnten; dass millenaristische Bedenken vielfach gegen die Reception der Apokalypse ins Gewicht fielen u. ä.

2) Ro. 1², cf. II. Ti. 3¹⁵; ferner Theoph. ad Aut. II. 20 (M. VI. 1084 A): *Τὰ δὲ ῥητὰ τῆς ἱστορίας τῆς ἱερᾶς ἢ γραφῆς οὕτως περιέχει.* ibid. (M. 1085 D) *τὰ ῥητὰ τῆς ἁγίας γραφῆς.* id. ad Aut. II. 24 (M. 1089 B) *ἡ θεία γραφή.*

Endlich wirkte noch ein drittes Moment mit, um Irenaeus auf eine solche Höhe zu heben: es war die besondere Geistesanlage unseres Kirchenvaters, seine grosse Gelehrsamkeit, sein umfassender Geist, seine vermittelnde Stellung, die den Osten mit dem Westen verband. Sein Combinationstalent war geradezu grossartig; hatte er einen Satz als falsch erkannt, so wusste er seine weittragenden, verderblichen Folgen sofort klarzulegen, sei es in Bezug auf Christologie, oder bezüglich des menschlichen Zieles oder der Wesenheit Gottes. Das unterscheidet ihn von den Apologeten und giebt ihm den Vorrang vor ihnen. Dazu war er in der glücklichen Lage, was sie im einzelnen klar dargestellt, ausgiebig vereinigen und benutzen zu können; was die Apologeten geschafft, wurde zu Bausteinen, mit denen er sein Lehrgebäude aufführte.

In richtiger Würdigung besonders des religiösen Moments sagt J. A. Dorner (Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi. Stuttgart 1845. Bd. II. p. 465) von Irenaeus: „Dem Gnosticismus wie den Häretikern überhaupt stellt er eine biblische und kirchliche Lehre entgegen, aber nicht so, dass er nur ein historisches, traditionelles Wissen verträte: sondern ein wirkliches Wissen, das eins ist mit der Innigkeit seines christlichen Bewusstseins, und dabei lässt er sich nicht drängen, dass er, um dem Gnosticismus zu entgehen, sich auf die blosse Auctorität oder auf das subjective Gefühl zurückzöge: sondern zum Lohn dafür, dass er auf die Gnosis sich innerlich eingelassen, ist es ihm geworden, einen Schatz christlicher Erkenntniss zu heben und die grossartigsten Blicke in den Zusammenhang, den Organismus christlicher Lehre zu thun“.

Irenaeus eröffnet also die zweite Periode der Dogmen-Geschichte. „Auf die Frage nach dem Verhältnis des nachapostolischen zu dem katholischen Zeitalter, sagt Lipsius (Hist. Zts. 1872 Bd. 28. p. 248.), geht das Buch von Ziegler (Irenaeus, der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkath. Kirche. Berlin, 1871.) nicht näher ein, wie es scheint, weil er im wesentlichen der Baur'schen Ansicht über die Entstehung des letzteren folgt, also die Abstumpfungen der früheren Gegensätze und den Kampf gegen die gnostische und montanistische Bewegung zusammenfallen lässt“. Wir werden im Verlauf unserer Abhandlung Gelegenheit haben, des näheren nachzuweisen, dass, wie schon oben angedeutet, nicht eine innere Wandlung vorsichgegangen ist, dass nicht entgegengesetzte Lehrrichtungen sich abgestumpft haben, oder andere neu entstanden sind, sondern dass nur die Darstellung und Beweismittel sich geändert haben. Ob nun aber „die eigentlich katholische Kirche in greifbarer Gestalt uns zuerst gegen Ende

des Jahrhunderts begegnet“, wie Lipsius (l. c.) will, oder schon früher, immerhin ist die Zeit und das Werk des hl. Irenaeus der grössten Beachtung wert, da alle späteren Lehrer der katholischen Kirche nur die Lehre desselben weiter auszuführen brauchten.

So wurde denn auch in den nächsten Jahrhunderten Irenaeus viel belobt, viel benutzt und ausgeschrieben (vgl. Möhler Patrologie Regensb. 1840. p. 337), dann aber bald vergessen. Schon Papst Gregor I. schreibt, dass er die Werke unsers Vaters nicht habe aufreiben können (lib. XI. reg. ep. 56. ad Aeth. Lugd. epp.); dem christlichen Mittelalter waren sie so gut wie unbekannt, S. Thomas citiert Ir. nicht ein einziges Mal. Seit dem Erwachen der patristischen Studien aber hat unser Kirchenvater bald wieder die verdiente Annerkennung und Beachtung in reichem Maasse gefunden, wofür auch der Umstand spricht, dass schon 1526 Erasmus Rotodamus die erste Ausgabe der 5 Bücher gegen die Häresieen besorgte. Die Zahl der Specialarbeiten (bei Chevalier s. v. Irenaeus) ist ausserordentlich gross, und Johannes Werner (T. u. U. Bd. VI. H.2. p.3—5) hat einen bedeutenden Nachtrag geliefert, ohne dass dieser vollständig wäre, namentlich aus der katholischen Litteratur bedarf er noch einiger Ergänzung. Von den älteren Arbeiten verdient die der freilich zu leidenschaftlichen Centuriatoren und diejenige Lumpers besondere Erwähnung; aus beiden sind noch recht brauchbare Angaben und Gedanken zu entnehmen, nur wenden jene in ungefähr demselben Maasse zu viel „Kritik“ an, wie dieser zu wenig. Die Klagen, die Joh. Lorenz Mosheim in seiner grossartigen Vorrede zu seinem „Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte. Helmstaedt 1746“ erhebt, sind auch auf unserem Gebiet bis heute nur zu sehr berechtigt geblieben. Falsch verstandenes Interesse, mangelhafte Erkenntnis der Art eines jeden Zeugen trüben die Richtigkeit des Urteils gar leicht, eine auch nur annähernde Vollständigkeit ist sehr schwer zu erzielen. Um von den älteren Arbeiten, die sich auf ein grösseres Gebiet erstrecken, noch zwei zu erwähnen, so geht Jean Barbeyrac (*Traité de la morale des pères de l'église*. Amsterdam 1728) von dem Satze aus: les Pères étoient imbues d'une mauvaise Philosophie (p. 21), bringt dann eine ganze Reihe von eigentümlichen Erklärungen irenaeischer Sätze und beurteilt diese ohne Rücksicht auf ihren innern und äussern Zusammenhang von dem Standpunkte seiner Philosophie; trotz dieses verkehrten Standpunktes sind einige Ausführungen noch immerhin beachtenswert. Was Horn 1801 in seiner *Commentatio* bringt, ist gänzlich schief und verzerrt; man könnte glauben, dass die Voreingenommenheit für das zu beweisende

seine geistigen Augen mit einem dichten Schleier verhüllt habe. Die andern umfangreichen Werke von protestantischer und katholischer Seite bewegen sich auf dem gewohnten und getrennten Geleise; hier sei noch Möhlers Patrologie erwähnt, die eine ziemlich bedeutende Stellenauswahl unter richtiger Beleuchtung in einer liebens- und bewunderungswürdigen Ruhe vorführt, dort Dorners Entwicklungsgeschichte, aus der noch immer viel zu lernen ist. —

Des hl. Irenaeus Christologie v. L. Dunker ist von einzelnen Irrtümern abgesehen eine gründliche Arbeit. Über das Pneuma im Menschen redet D. p. 57—63 ausführlich, aber nicht durchdringend. Auch die Anthropologie des Heiligen, welche die Aufgabe unserer Arbeit sein soll, bringt D. p. 80—108, 118—156, aber in allzu unbestimmten Zügen; als Lehrzeuge für die Erbsünde wird Ir. p. 137—154 ziemlich erfolgreich nachgewiesen. Die anthropologischen Einleitungen nehmen mit der Lehre von Gott den grösseren Teil der Abhandlung ein, die sich bei einigen rationalistischen sonderlichen Einfällen eines ruhigen Tones bemüht. Weniger Positives enthält die Abhandlung von Erbkam; die Bedeutung des Kirchenvaters wird richtig erkannt und begründeterweise ein Zusammenhang mit Philo abgelehnt — wenigstens in dem einen untersuchten Punkt über imago und similitudo. Es darf wohl an dieser Stelle bemerkt werden, dass überhaupt ein directer Einfluss des alexandrinischen Gelehrten auf das christliche Lehrgepräge in unserer Periode sich nicht erweisen lässt; sicherlich ist Irenaeus von einem jeden derartigen frei. Karl Werner geht sogar weiter und sagt nicht ohne Grund: „Die platonische Philosophie“ — bekanntlich galt der Satz *Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει* — „ist im patristischen Zeitalter nie und nirgends christliche Schulphilosophie in jenem Sinne gewesen, in welchem es später die aristotelische geworden ist“ (Gesch. der apol. u. pol. Liter. d. christl. Theologie. Schaffhausen 1861—67. V. p. 33.).

Reville hat „St. Irénée et les Gnostiques de son temps“ durch eine so stark gefärbte Brille betrachtet und so geschildert, dass wir sie kaum wieder erkennen; zuverlässiger, wenn auch weniger kritisch und mehr spekulativ ist Koerber: S. Irenaei doctrina de gratia sanctificante. Die Dissertation von G. Molwitz behandelt den Begriff der *ἀνακεφαλαίωσις* zu wenig einheitlich, der Philologe konnte sich in den theologischen Gedankenkomplex nicht hinein- arbeiten. Kayser, L'opinion d'Irénée sur le siècle apostolique (Revue de théol. et phil. chrétienne. XVI. vol. Paris 1853) bemüht

sich vergeblich, die Unglaubwürdigkeit des Ir. als geschichtlichen Zeugen darzuthun¹⁾. Die „Geschichte des hl. Irenaeus“ von Abbé J. M. Prat übersetzt von J. N. Oischinger Regensburg 1846, die man unter den Litteraturangaben regelmässig verzeichnet findet, beabsichtigt nicht, wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen. Zieglers vollständige Monographie über Irenaeus verdient nicht ganz das Lob, das ihr Lipsius trotz der oben p. 5. erwähnten Ausstellung spendet. Sie stellt sich vielfach in Gegensatz zu Duncker, ohne dass die Gründe immer durchschlagend wären. Bisweilen liegt grosse Flüchtigkeit offen zu Tage, dennoch wird die Arbeit bei Anwendung der nötigen Vorsicht nicht ohne Nutzen gelesen werden. Keiner besonderen Empfehlung bedarf das betr. Heft von F. Böhringers vortrefflichem Werke „Die Kirche Christi und ihre Zeugen“. Über alle einschlägige Fragen kann man sich der Hauptsache nach treffend informieren, insofern die Aussprüche der Kirchenväter systematisch geordnet sind, nur kommt das dogmengeschichtliche Moment zu kurz. Freilich gilt auch hier ein ähnliches, wie es Dante in seinem Paradies gesungen: „Wer Gottes Stimm' verstehen will, Aus seinem Strome trinken muss.“ Wir können bei der Darstellung der altchristlichen Theologie nicht einer gründlichen Kenntnis der späteren Dogmatik selbst in ihren verschiedenen Richtungen entbehren; sie ist ja der Baum, welcher dem in der patristischen Theologie grundgelegten Keime entsprossen ist.

Von Gouilloud S. J. erschien *Saint Irénée et son temps. Deuxième siècle de l'église*. Lyon 1876. Er bringt in der Vorrede die ältere Litteratur und von der neueren die hauptsächlichsten allgemeinen Werke zur Sprache, die in Deutschland, England und Frankreich erschienen sind. Wir erhalten die Geschichte jenes Zeitraumes in einer Darstellung, die, wie uns scheint, es an der nötigen Kritik doch nur zu sehr fehlen lässt. Der Satz: „*Irénée est frappé à la tête de son troupeau*“ hätte nicht als so zweifels- ohne hingestellt werden dürfen²⁾. — Die ausführliche Darstellung

1) Nous avons démontré combien est fausse l'idée générale, qu' Irénée se fait du siècle apostolique. l. c. p. 343.

2) Das Martyrium wurde zuerst von Dodwell und dann von Basnage bezweifelt. Die vorliegenden Quellen sind folgende: Hieron. nennt Ir. einmal: *vir apostolicus, episcopus Lugdunensis et martyr multarum origines explicans haereseon* (Com. in Jes. 64. Migne XXIV. 617 A). — In den Resp. ad quaest. wird einmal citiert *ὁ μακάριος Ἐλεϋναῖος ὁ μάρτυρ καὶ ἐπίσκοπος Λουγδούνου ἐν τῷ περὶ τοῦ Πάσχα λόγῳ* (frg. VII. M. VII. 1233 A. Harvey 479) — möglicherweise eine Verwechslung mit Hippolyt! — Die Nachricht des Martertodes selbst findet sich zuerst bei Greg. Tur. H. F. I. 29: *Veniente persecu-*

der irenaeischen Lehrsätze in der Dogmengeschichte unseres verehrten Lehrers, des verewigten Prälaten Schwane († 6. Juni 1892) entzieht sich billig unserer Beurteilung. — Was Harnack aus einigen Sätzen des Ir. als sein Lehrsystem aufbaut, ist zu wenig nach den Quellen gearbeitet und lässt vielleicht das Fehlen des Specialstudiums erkennen. Von diesem Fehler ist Joh. Werners Abhandlung: „Der Paulinismus des Irenaeus“ frei; sie ist sorgfältig und genau, soweit sie die Art der Benutzung der paulinischen Briefe darstellt. Für den Gegenstand selbst ist III. 13 wohl zu wenig beachtet. Sobald W. sich aber auf das dogmatische Gebiet begiebt — und hier baut er meist Andeutungen Harnacks aus — merkt man, dass ihm, wie dem eben erwähnten grossen Dogmenhistoriker es

tione talia ibidem diabolus bella per tyrannum exercuit et tanta ibi multitudo Christianorum ob confessionem Dominici nominis est jugulata, ut per plateas flumina currerent de sanguine Christiano: quorum nec numerum nec nomina colligere potuimus. Dominus enim eos in libro vitae conscripsit. Beatum Irenaeum, diversis in sua carnifex praesentia poenis affectum Christo Domino per Martyrium dedicavit. Vergl. ausserdem I. 29. De glor. mart. cap. 5 (M. VII. 426 A.). Dasselbe wird wiederholt von Ado Erzbis. von Vienne in Chronico ad an. 181 & 195 (M. VII. 427 D.) und im Martyrolog. Usuardi ad IV. Kal. Junii. Hier lautet die Notiz: Apud Lugdunum Galliae sancti Irenaei episcopi et martyris (sc. dies natalis) ... persecutione Severi cum omni fere civitatis suae populo, glorioso coronatus est martyrio. In Bedas Martyrol. ist noch hinzugefügt: sepultusque a Zacharia presbytero in crypta Basilicae B. Johannis Baptistae sub altari. — Im griech. Martyr. des Menaenius lesen wir: *Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ (23. Aug.) τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Εἰρηναίου, ἐπισκόπου Λουγδούνων ... τελευταῖον καὶ αὐτὸς ὑπὸ τῶν διωκόντων ἔλφει τελειωθεὶς στεφανοῦται.* M. VII. 428 D s.

Dagegen schweigen von seinem Martertode Tertullian adv. Val. c. V. (M. II. 548 A.): Justinus philosophus et martyr, ut Miltiades Ecclesiarum sophista, ut Irenaeus omnium doctrinarum curiosissimus explorator, ut Proculus noster etc., Eusebius an allen Orten (z. B. II. 13. III. 23. V. 5, 20, 23, 24, 26) ebenso Epiphanius Haer. 24⁸, 31³³; Hieronymus de vir. ill. c. 19: Apocalypsim interpretantur Justinus Martyr et Irenaeus. ib. c. 35. Irenaeus, Pothini episcopi ... presbyter, a martyribus eiusdem loci (Lugduni) ob quasdam Ecclesiae quaestiones legatus Romam missus, honorificas super nomine suo ad Eleutherum episcopum perfert litteras. Postea iam Pothino prope nonagenario, ob Christum martyrio coronato in locum eius substituitur. Constat autem Polycarpi, sacerdotis et martyris hunc fuisse discipulum. Scripsit V adversus haereses libros et contra gentes volumen breve, de disciplina aliud et ad Martianum fratrem de Apostolica praedicatione et librum variorum tractatum et ad Blastum de schismate et ad Florinum de Monarchia sive quod Deus non sit conditor malorum et de Ogdoade egregium commentarium Floruit maxime sub Commodio principe. An dieser klassischen Stelle, wo Hier. sich vortrefflich unterrichtet zeigt, wo er den Vorgänger und Lehrer des hl. Ir. ausdrücklich als Martyrer bezeichnet, fällt

nicht gelungen ist, in den Gedankenkreis, das geschlossene Glaubenssystem unseres K. V. völlig einzudringen, worüber geistreiche Konstruktionen kaum hinweghelfen. Es ist wirklich zu bedauern, dass von den vielen Kräften, die im protestantischen Lager dogmengeschichtliche Studien betreiben, vielleicht niemand eine katholische Dogmatik gründlich und systematisch durchgearbeitet hat. — Für die Arbeit von Joh. Kunze, Die Gotteslehre des Irenaeus. Lpz. 1891 genüge der Hinweis auf die Recension im Lit. Centralbl. 1892 Nr. 20 p. 705 und die von A. Jülicher in der Theol. Litt. Ztg. 1892 Nr. 15 Spalte 371 ff. Die Ansichten von Courdavaux über Ir. in der Revue de l'histoire des Religions, Mars-avril 1890 fanden eine treffliche Widerlegung in der Doctrine

das Schweigen schwer ins Gewicht. Vergl. ausserdem ep. 53 (29) ad Theodorum viduam. Cyrill De cat. c. 16. Basilius de Spir. S. c. 29. Ephrem de virt. c. 8. Theodoret dial. 1. Irenaeus Polycarpi auditor et discipulus fuit lumenque occidentalium Gallorum. August. Cont. Jul. I. 3. (M. X. 644): Irenaeus Lugdunensis episcopus non longe a temporibus Apostolorum fuit. Bei dieser geschichtlichen Notiz wäre die Erwähnung des Martyriums leicht eingeflossen. Schliesslich noch Anast. Sin. l. VII in Hex.: *Εἰρηναῖος ὁ Λουγδουνεὺς καὶ ὁ Ἰουστῖνος ὁ μάρτυς καὶ φιλόσοφος*. Bei dieser Zusammenstellung hätte es besonders nahe gelegen, wie oben bei Hier. — Papst Gregor d. G. lässt sogar in einem Brief an den Amtsnachfolger des hl. Irenaeus, den Bischof Aetherius v. Lyon, den Titel Martyr für Ir. weg: Er schreibt: *Gesta vel scripta B. Irenaei jam diu est quod sollicito quaesivimus, sed hactenus ex iis inveniri aliquid non valuit* (lib. XI. reg. epist. 56). Es wird zwar gerne eingeräumt, dass ein argumentum ex silentio nur geringe Stringenz besitzt; eine Stichprobe, die ich daraufhin bei Euseb. ausstellte, fiel ganz zu Ungunsten des Argumentes aus. Am besten beglaubigt dürfte das Martyr. Polycarpi sein. Euseb. schildert es selbst IV. 15, schliesst aber den Bericht *τοιαῦτα δὲ κατὰ τὸν μακάριον Πολύκαρπον* (M. XX. 357 C.) und bald darauf *τὰ μὲν δὲ κατὰ τὸν θαυμάσιον καὶ ἀποστολικὸν Π.* (360 A.); doch auch vorher wird Pol. soweit ich gesehen, nur ohne den Beinamen Martyr erwähnt. (III. 28 *ἐκ παραδόσεως Πολυκάρπου*, IV. 14; III, 36 u. a. a.) Ebenso ergeht es dem Ponticus bei Euseb. V. 1, dessen Leiden dort gleichfalls geschildert werden. — Bedenken wir aber, dass Ir. nur so nebenhin von Hier. a. a. O. Martyr genannt wird, dass letzterem nicht wenige kleinere und grössere Versehen nachgewiesen sind, dass er, wenn ihm wirklich das Martyrium bekannt gewesen wäre, dieses doch im cap. 35 des Kataloges hätte erwähnen müssen, dass er, da auf den Verfasser der Resp. nichts gegeben werden kann, der einzige des christlichen Altertums es ist, der den Ir. einmal gelegentlich Martyr nennt, dass Gregor von Tours selbst gesteht, dass man die Zahl und die Namen der Martyrer nicht habe sammeln können, dass die Angaben erst von Bericht zu Bericht detaillierter werden, so sind wir gezwungen, zu sagen: das Martyrium des hl. Irenaeus ist schlecht beglaubigt. Das Todesjahr ist nicht näher zu bestimmen; es mag zwischen 190 und 202 liegen.

de Saint Irénée par Dom Fernand Cabrol (O. S. B.) Paris 1891. — Die vorliegende Arbeit nun will zunächst die Anthropologie des hl. Irenaeus genau so darstellen, wie sie in ihrem Verhältnis zu früheren und späteren Vätern und zu den heidnischen Philosophen, also in ihrem geschichtlichen Zusammenhange erscheint. Wir haben uns von keinem andern Interesse leiten lassen als von der Klarheit und Wahrheit und erklären von vornherein, dass es uns dabei völlig gleich bleiben kann, ob diese so gefundenen Sätze sich mit den von der Kirche definierten Wahrheiten decken oder nicht. Die Kirche nimmt keinen Schaden, wenn auch Iren. über dies oder jenes anders gedacht haben sollte, als sie lehrt. Die in den Concilien und Entscheidungen durch göttliche Leitung definierte Lehre ist an sich ein sicherer, auf dem Felsen Petri auerbauter Ruheplatz und bedarf schliesslich der tradionellen Stütze für den Katholiken nicht so, wie die christliche Wahrheit für denjenigen, der die direkte göttliche Leitung und Bewahrung vor Irrtum aus dem Organismus der Kirche aussondert.

Auf die Anthropologie des hl. Irenaeus im besonderen hat der selige Prälat Schwane wohl deswegen des Verfassers Aufmerksamkeit gelenkt, weil „die Lehre von der Natur, dem Urstand und Fall des Menschen für die gesamte Theologie von fundamentaler Wichtigkeit ist“ und diese gerade bei Iren. zum ersten Mal ausführlich und fast allseitig behandelt wird. Harnack sagt sogar mit einer kleinen Übertreibung (D. G. I² 499): „Nichts ist lehrreicher, als die Ansichten des Ir. betreffs der Bestimmung des Menschen, des Urstandes, des Falls und der Sünde zu betrachten“. „Die Erkenntnis der Erlösung und der Wiederherstellung der Menschheit durch Christus und alle damit verbundenen Wahrheiten hängen ab von der Erkenntnis des Falls und der Erbsünde, die richtige Erkenntnis dieser Dogmen aber von der richtigen Erkenntnis des Urstandes des Menschen“ (Heinrich, J. B. Dogmatische Theologie. 6. Bd. Mainz 1887 p. 3.) Mit der Darstellung des letzteren wollen wir daher beginnen, wobei uns noch ein Gedanke leitet. Wenn nach Harnack (D. G. I² 27). „Ernesti in seinem berühmten Antimuratorius gezeigt hat, dass die unparteiische und kritische Erforschung dogmengeschichtlicher Probleme der Polemik gegen römisch-katholische Irrtümer die wirksamsten Dienste zu leisten vermag“, so werden wir grade bei der Anthropologie sehen können, wie diese Behauptung zu Recht besteht¹⁾. Bei dem Reli-

1) Im einzelnen lautet jedoch Harnacks Ansicht anders: „Man hat Irenaeus und Hippolyt mit Recht Schrifttheologen genannt; aber es ist eine

gionsgespräch in Worms (1540) einigte man sich, zuerst über die Lehre zu verhandeln und begann unter beiderseitiger Zustimmung mit der Anthropologie, und ebenso stellte das Tridentinum gleich seine Definitionen über die Erschaffung des Menschen auf, nachdem es die Quellen des Glaubens, die hier weniger in Betracht kommen, festgelegt hatte. Daraus geht zur Genüge hervor, dass man, um Verständigung zu erzielen, mit der Anthropologie den Anfang machen muss.

seltsame Verblendung, wenn man meint, sie mit dieser Bezeichnung als evangelische Theologen zu charakterisieren. Nimmt man freilich „evangelisch“ im vulgären Sinn, so mag die Bezeichnung im Recht sein, nur dass sie sich dann von katholisch gar nicht unterscheidet ...“ Ebendort p. 483.

I. Teil.

Biblische Anthropologie.

1871

Biblische Anthropologie

I. Abschnitt.

Der Urzustand des Menschen.

Die Anthropologie des hl. Irenaeus lässt sich in die Formel: Thesis, Antithesis, Synthesis nicht einordnen. Nicht etwa weil vor Irenaeus und gleichzeitig mit ihm die wunderlichsten Extreme in der Lehre über den Urzustand des Menschen sich gebildet hatten, finden wir bei ihm die zwischen beiden das ruhige Gleichgewicht haltende Lehre, sondern trotz dieser Verirrungen. Unbekümmert um diese steht Irenaeus zunächst auf dem Fundament der hl. Schrift; dass er von ihr ausgehen, sie fortwährend berücksichtigen musste, versteht sich bei einem Schüler des hl. Polykarp von selbst und ist nicht etwa nach obiger Formel als ein Rückschlag gegen Vernachlässigung der Schriftworte aufzufassen. Trotz aller Anfeindungen und allen Spottes, den die heidnischen Philosophen, wie wir aus Celsus sehen, gegen die hl. Schriften ähnlich den modernen Aufklärern ausschütteten, durfte er die überkommenen hl. Bücher — des Alten Testamentes in erster Linie — nicht aufgeben, wenn er in den Bahnen seiner Vorgänger bleiben wollte; in ihrem Geist musste er seine Lehre vortragen, obgleich er wie billig auch auf die ausserkirchliche Lehre beständig Rücksicht nahm.

Es beginnt die Schrift ihre Anthropologie mit den Worten: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“ (Gen. 1²⁶).

Gleich das erste Wort bereitet den Exegeten unserer Epoche nicht geringe Schwierigkeit. Justin konnte mit den jüdischen Erklärern den Plural auf die Hinzuziehung von Engeln zum Schöpfungsakte des Menschen deuten (cf. Noeldchen, Tertullian wider Praxeas. J. P. T. Bd. XIV S. 576—608). Anders die Gnostiker. Saturnin stellte die Schöpfung des Menschen so dar, dass er sie nur durch sieben Engel geschehen liess, und bezeichnete den Men-

schen als ἀγγέλων ποίημα (I, 24¹ 156)¹⁾, musste dann aber von unserer Stelle das Wort „nostram“ streichen, weil der Mensch nach dem Ebenbilde der ἀνω δύναμις gemacht war. In ähnlicher Weise verwerteten auch die Ophiten den Plural: bei ihnen ist es nicht der höchste Gott, sondern Jaldabaoth, der mit sechs himmlischen Kräften den Menschen hervorbrachte, indem diese denselben formten, jener aber ihm Kraft und Verstand schenkte (I, 30⁶ 233 s.)²⁾. Wir bemerken, dass es sich hierbei um einen Idealmenschen, nicht um den empirischen handelt (cf. das Citat I 5⁵ auf S. 23).

Dem gegenüber vertritt Irenaeus den Standpunkt der Genesis mit aller Entschiedenheit. „Keinen andern Gott giebt es ausser dem, der den Menschen gebildet und ihm den Hauch des Lebens geschenkt hat (V. 15² 365), er ist es, der den Menschen gebildet hat und das Paradies gepflanzt (II. 30¹ 368); der durch sich selbst den Grund zu allem gelegt, alles bestimmt, ausgerüstet hat und alles umfasst, der hat auch uns erschaffen Nicht also haben Engel uns gebildet, sie waren garnicht imstande, einen Menschen nach dem Ebenbilde Gottes zu schaffen, noch irgend eine hinter dem Allvater zurückstehende Kraft — das konnte allein das Wort Gottes (IV. 20¹ 213), das auch das Weltall erschaffen (V. 12⁶ 354). Gott bedurfte auch ihrer Beihilfe nicht, um das auszuführen, was er vor allen Zeiten bei sich beschlossen hatte³⁾, er gebrauchte nicht fremde Hände, da er ja seine eigenen hatte“, sagt Irenaeus¹⁾ mit Anspielung auf Job 10⁸

1) Die Bezeichnung der Kapitel und Paragraphen geschieht nach Masquets Ausgabe, abgedruckt bei Migne, Series graeca tom. VII., die arabische Ziffer dahinter bezeichnet die betr. Seite in der editio Harvey, Cantabrigiae 1857, und zwar für Buch I und II den ersten, für die übrigen Bücher den zweiten Band dieser Ausgabe.

2) Über ähnliche Anthropogonien vgl. Carl Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache. T. u. U. Bd. VIII. H. 1/2, p. 402—413 und Matter, Histoire du gnosticisme. Paris 1828. Bd. I p. 261.

3) Nec enim indigebat horum (angelorum) deus ad faciendum quae ipse apud se praedefinierat fieri quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem etc. IV. 20¹ 213. cf. ψ 118⁷³.

4) Cf. Clemens I Co³ §3⁴ F(unk) p. 100: ἐπὶ πᾶσιν τὸ ἐξοχώτατον καὶ παμμέγεθες κατὰ διάνοιαν ἄνθρωπον ταῖς ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις χερσὶν ἐπλασεν. Hier wie bei Theophilus wird demnach χεῖρ noch in etwa anthropomorphistisch gedacht; indem aber Irenaeus, um die Engel abzuweisen, die zweite und dritte Person der Gottheit einführt, erblickt er in „manus Dei“ eine willkommene Stütze für seine Substitution. Von einer „exegetischen Gewaltthat“ (Zöckler, O. Die Lehre vom Urstand des Menschen. Gütersloh

„Denn immer ist bei ihm das Wort und die Weisheit, der Sohn und der Geist, durch die er alles aus freiem Antriebe gemacht hat. Zu ihnen spricht er auch: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis“ (IV. 20¹ 213 f. V. 6¹ 333). So heisst es auch an einer anderen Stelle (III. 21¹⁰ 120): „Adam wurde erschaffen durch die Hand Gottes, d. i. durch das Wort Gottes, denn alles ist durch dasselbe gemacht worden“, und diese Anschauung bildet einen integrierenden Bestandteil in der Beweisführung (V. 16^{1.2} 367 f.). Ganz korrekt erblickt Iren. also in dem Plural einen Hinweis auf den Sohn und den Geist, wie Justin in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon bereits denselben im Zusammenhang mit anderen Stellen des A. B. verwertet, die auf die Trinität gedeutet werden können (c. 62. M. VI. 618 A s.). Dass aber die Deutung der „Hände“ auf den Sohn und den hl. Geist durchaus trinitarisch gedacht und wohl verträglich ist mit der Idee ihrer Persönlichkeit¹⁾, ergibt sich als ganz sicher aus der Vergleichung mit anderen Stellen, wo einerseits dem Worte allein die Schöpfung des Weltalls und des Menschen zugeschrieben (so „fabricator universorum Dei Verbum, qui et ab initio plasmavit hominem“), andererseits auch die Einzigkeit des Schöpfer-Gottes betont wird „non alter Deus praeter eum, qui plasmavit hominem“ (V. 15² 365). Gott der Herr ist also unser plasmator, wir sein plasma, „Gott ist unser Schöpfer und Ernährer“ (Praef. IV. ⁴ 145); mit diesem Wort nimmt Irenäus einen Ausdruck des hl. Justin

1879. p. 62) kann keine Rede sein, denn Iren. will mit der Stelle aus Iob nicht beweisen, dass Gott Sohn und hl. Geist die Hände seien, deren Gott sich bei der Schöpfung bediente, sondern er nennt die beiden Personen der Gottheit so in sinniger, allegorischer Betrachtung. „Dass der Sohn immer beim Vater weilte (also auch bei der Schöpfung), haben wir schon vielfach bewiesen“, sagt Ir. (IV. 20³); vielleicht schwebt ihm insbesondere der Johanneische Prolog vom λόγος vor — οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο —; für die Immanenz des hl. Geistes aber führt er sehr passend gleich darauf an: Prov. 3^{19. 20}, 8^{22—25}, 27—31, und zwar die einzelnen Stellen durch Zwischenworte von einander getrennt, sodass wir den K.V., während er diesen Beweis führt, im Geiste vor dem Text der hl. Bücher erblicken. Ich glaube, er bemüht sich, diesem in der hl. Schrift nur seltenen Anthropomorphismus einen Inhalt zu geben, der ihn den Blicken der philosophischen Kritiker entzog.

1) Gegen Reville's Bemerkung: c'est ainsi qu'il ne s'aperçoit pas que l'expression de mains de Dieu, employé par lui pour désigner le Fils et le Saint-Esprit, est incompatible avec l'idée de leur personnalité (St. Irénée et les Gnostiques de son temps. Revue de deux Mondes, XXXV^e année, sec. Periode. p. 1029). Vgl. Schwane, Dogmengeschichte (A².) I, S. 99.

aus seinem *σύνταγμα πρὸς Μαρτίωνα* auf, den er später (IV. 6² 159) als solchen anführt.

Somit unterliegt es für unsern Kirchenvater keinem Zweifel, dass *הַשָּׁמַיִם* von den drei göttlichen Personen gesagt ist. Während aber noch Tertullian von Noeldechen (l. c.) den Vorwurf ertragen muss, dass er für die „Ausweisung der Engel“ keinen Grund anführt, sagt Irenaeus sowohl gegen die philonisierenden Juden, wie gegen die gnostischen Bestrebungen, dass 1) Gott niemand braucht, um seinen Willen auszuführen, dass das, was er denkt, auch ist, und 2) dass es über die Macht der Engel gehe, ein Geschöpf *secundum imaginem et similitudinem Dei* hervorzubringen (IV. 20¹ 213). Ob Iren. wohl wie Philo, Origenes u. a. für Gen. 11⁷ das Zusammenwirken Gottes und der Engel zugelassen hätte?

Wenn nun Irenaus weiter bestimmen wollte, ob und welche Materie Gott zur Bildung des Menschen benutzt habe, so hielt er sich streng an den Wortlaut der mosaischen Urkunde. „*Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae*“, heisst es Gen. 2⁷, und Irenaeus bestimmt dies Substrat näher als *ξῆρα γῆ, ἀνέργαστος*. „Gott nahm Schlamm von der Erde und machte den Menschen“ (V. 3² 325), lesen wir bei ihm, und die Strafworte Gottes: „bis Du zurückkehrst zur Erde, von der Du genommen bist“, weiss Iren. trefflich für seine These zu verwenden (V. 16¹ 367). Den materiellen Stoff¹⁾ sieht Irenaeus sich veranlasst an verschiedenen Stellen²⁾ ausdrücklich zu betonen; er muss gegen die Valentinianer das Schriftwort festhalten, dass es *ξῆρα γῆ*, eigentliche, wirkliche Erde war und nicht, wie diese wollen, eine unsichtbare, flüssige, unstäte (*ἀόρατος, ὀρευστή, κεχυμένη*), d. h. ideelle Erde³⁾. Irenaeus sieht keinen Grund, von dem litterären Sinne abzugehen, im Gegenteil erachtet er dadurch die Abhängigkeit des Menschen von Gott fester geknüpft; so ist der Mensch wirklich ein eigentliches Gebilde, das an sich leblos ist, das der Herr aber „zum Leben bildet und zupasst“. Jedoch ist Irenaus auch weit davon entfernt, mit den Häretikern, die gerade aus der *ὕλη* die Sünde

1) Die Übereinstimmung der Kirchenväter mit Plato (gegen Merk, Carl. Clemens von Alexandrien D. Lpzg. 1879 p. 80) erscheint mir nur zufällig. Von Pl. ist wohl Epiktet abhängig, bei dem wir lesen: *σωματίον σου . . . πηλὸς κομψῶς πεφυραμένος* I, 1¹¹ (ed. Schweighäuser I, 7), *τὸ σῶμα τὸ πῆλινον* IV. 1¹⁰⁰ (I, 554).

2) *Excidunt itaque et hi, qui a Valentino sunt, dicentes non ex hac terra plasmatum esse hominem, sed a fluida materia et effusa*: V. 15⁴, 366. cf. I. 5⁵

3) (caro) paulatim resolvitur in terram, ex qua sumpta est V. 7¹ 337; quoniam cum sit terra, in terram vadit. V. 7² 338, ferner V. 14², 15².⁴ u. a.

des Menschen ableiten wollten, falsche Consequenzen zu ziehen¹⁾. Um so weniger aber durfte Irenaeus von der litterären Deutung abgehen, als sogar Barnabas, der bei ihm in hohem Ansehen steht und sonst die allegorische Deutung sehr bevorzugt, hier an dem litterären Sinne festhält. *Ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς ἡ πλάσις ἐγένετο* (6⁹ ed. Funk p. 18), von der Substanz der Erde geschah die Bildung Adams. Auch in der als II. Clemensbrief bezeichneten Homilie heisst es wohl mit Bezug auf diese Stelle: *πηλὸς γάρ ἐσμεν εἰς τὴν χεῖρα τοῦ τεχνίτου* (ed. Hefele A³. 1847. p. 146. cf. Note I p. 18)²⁾. Neu aber ist, wie Irenaeus den Umstand benutzt, dass die Erde weder vom Regen des Himmels, noch von Menschenhänden berührt war; er erblickt darin ein Vorbild des jungfräulichen Leibes, aus dem der zweite Adam Fleisch angenommen hat³⁾.

Die Substanz der Erde bedurfte aber noch des Lebensprincipes. Auf Geheiss des Vaters vollendeten darum seine Hände, d. h. der Sohn und der hl. Geist, den Menschen zu einem lebendigen (V. 1³ 317). Der Lebenshauch, den Gott dem Menschen nach Gen. 2⁷ einhauchte, ist unkörperlich (V. 7¹ 337) und indem er sich mit dem Geschöpfe vereint, macht er dies zu einem vernünftigen Wesen. Er ist die Seele, das Lebensprincip, das man doch nicht sterblich nennen kann (verändert *ibid.*).

Wie die Seele von Gott ausging, untersucht Irenaeus nicht näher, er überlässt es dem Saturnin, sie sich als einen Lebensfunken vorzustellen, der von der Gottheit gleichsam wie von einer Flamme abgestossen wird. Dieser *σπινθὴρ ζωῆς* (I. 24¹ 197) ist recht kennzeichnend für sein gnostisches System. Wie der *σπινθὴρ* von der Flamme fortgeschleudert und losgelöst wird, selbst ein Teil von ihr, so auch die Seele von der *δύναμις*; es ist das Abbild der Emanationstheorie, anscheinend eine Vermischung orientalischer Gebilde und stoischer Philosophie. Irenaeus begnügt sich damit festzustellen, dass die beiden Momente: *adspiratio vitae* — *unita plasmati* den Menschen ausmachen. „Es zeigt sich, dass das Fleisch aufnehmen und fassen kann die Kraft Gottes, wie es ja bei der Schöpfung die Kunst Gottes bewies. Die Augen,

1) cf. King, C. W. *The Gnostics and their remains*. London 1887. p. 87.

2) *χεῖρ τοῦ τεχνίτου* hat eine Parallele IV. 39² 299: „manum artificis tui exspecta“.

3) *Quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra [et de adhuc virgine — nondum enim pluerat Deus et homo non erat operatus terram —] habuit substantiam et plasmatus est manu Dei ... ita recapitulans in se Adam ipse(!) Verbum existens ex Maria, quae adhuc erat Virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis.* III. 21¹⁰ 120.

die Ohren, die Hände, die Nerven, die Arterien und Venen, das Herz und die Lungen, alles legt davon Zeugnis ab. Unmöglich ist es, ruft er aus, die ganze wunderbare Zusammensetzung (*μελοποιία*) des Menschen aufzuzählen, sie geschah nicht ohne grosse Weisheit (V. 3² 326 (v.)).

In ähnlicher Weise werden schon im Briefe an Diognet, der wohl mit Irenaeus in irgend einem Zusammenhange stehen muss, die Vorzüge des Menschen geschildert. Es heisst dort: *Ὁ γὰρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησεν, οἷς λόγον ἔδωκεν, οἷς νοῦν, οἷς μόνοις ἄνω πρὸς αὐτὸν ὁρᾶν ἐπέτρεψεν* (10² F. 326), nur dass hier die specifisch menschlichen Vorzüge bewundernd und dankbar hervorgehoben werden. *Δι' οὗς ἐποίησε τὸν κόσμον*, fährt dann der Autor fort, *οἷς ὑπέταξε πάντα τὰ ἐν τῇ γῇ* (ibid.). Hier tritt in klaren Worten der Mensch als Ziel der Schöpfung auf, der historische Bericht der Genesis ist in eine dogmatische Wahrheit umgewandelt. Und wie sehr dieser Gedanke von der hohen Würde des Menschen, die ihn zum König der Welt macht, den christlichen Anschauungen entsprochen haben mag, ersehen wir daraus, dass er bei fast allen christlichen Schriftstellern wiederkehrt¹⁾. Auch Ir. hat ihn sich mit vollem Bewusstsein angeeignet. Gott hat diese Welt dem Menschengeschlechte zugewiesen, (II. 20⁴ 215), lehrt er, fügt aber noch das hinzu, dass der Mensch sich ihrer als Mittel zur ewigen Seligkeit bedienen solle²⁾. Die Schöpfung ist da zum Dienste des Menschen: denn nicht ist der Mensch gemacht wegen jener, sondern die Schöpfung wegen des Menschen³⁾. Diese Sätze sind der Ausfluss des christlichen Idealismus und werden begründet durch den Hinweis auf die Selbstbestimmung des Menschen³⁾.

Vergleichen wir hiermit die entsprechende Anschauung der Heiden, so müssen wir sagen, dass sie die Würde ihres

1) ex. gr. Justin. Dial. c. 41 M. VI 564 B: *τὸν κόσμον ἐκτιθέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον*; Tatian. Or. adv. Gr. c. 4. 813 B: *γέγονεν ἥλιος καὶ σελήνη δι' ἡμᾶς*. Aristides p. 14. (ed. Hennecke, Leipzig 1893): *τὴν γῆν . . . εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων [καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ καὶ τοὺς ἀνέμους § 5] ὁρῶμεν (τὸν ἥλιον) δύνοντα καὶ ἀνατέλλοντα τοῦ θερμαίνειν τὰ φυτόα καὶ βλάστα εἰς χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων . . . τὴν σελήνην εἰς χρεῖαν τῶν ἀνθρώπων*.

2) (Deus) qui temporalia fecit propter hominem, ut maturescens in eis fructificet immortalitatem: IV. 5¹ 154.

3) Omnia . . . pro eo qui salvatur homine facta sunt, illud quod est sui arbitrii et suae potestatis maturans ad immortalitatem et aptabiliorem eum ad aeternam subjectionem Deo praeparans. Et propter hoc conditio insumitur homini: non enim homo propter illam, sed conditio facta est propter hominem: V. 29¹ 404.

„Ich“ keineswegs unterschätzten, den Menschen wegen seines Pneuma und anderer Eigenschaften nicht genug zu rühmen wussten, worüber später ein weiteres; aber im Verhältnis zur Welt betrachtet, liessen sie ihn nur als einen ihrer Teile gelten¹⁾.

Wenn aber die Welt nach Ir. wegen des Menschen, weswegen ist dann der Mensch erschaffen? Gott bedurfte doch seiner nicht, versichert Irenaeus mehrmals in Übereinstimmung mit der Schrift des Alten und Neuen Bundes²⁾, seinen Vorgängern³⁾ und den Philosophen. Gott bedarf keines Dienstes, keines Opfers auch nicht unserer Liebe, sagt Ir. im 16. Capitel des 4. Buches. Nicht also, als ob Gott des Menschen bedurft hätte, schuf er im Anfang den Adam, sondern damit er einen habe, auf den er seine Wohlthaten häufen könne⁴⁾. Nicht seinetwegen, sondern unseretwegen verlangt er von uns Gehorsam (IV. 14¹ 184) (v). Ir. erblickte demnach in der Schöpfung des Menschen lediglich einen Ausfluss der Güte und Barmherzigkeit Gottes, um daraus die völlige Abhängigkeit des Menschen von Gott und die Pflicht des willigen Gehorsams gegen ihn abzuleiten. „Si ergo opera Dei es, manum artificis tui exspecta“ (IV. 39² 299). Deswegen aber verlangt Gott von den Menschen Dienstbarkeit, damit er nach seiner Güte und Barmherzigkeit wohlthun könne denen, die in seinem Dienste verharren.

Ähnliche Gedanken finden sich auch in grosser Zahl bei den heidnischen Philosophen⁵⁾, ohne jedoch bei dem mehr oder minder

1) Epictet, II. 10³ (p. 216) *πολίτης εἶ τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ*, M. Aurel II³ (p. 22) *τοῦ κόσμου μέρος εἶ*. Celsus behauptet sogar: „Aus der Naturgeschichte(!) und aus dem Scharfsinn, welchen die Tiere an den Tag legen, kann man zeigen, dass ... der unvernünftigen Tiere wegen Alles geworden ist. ... Wenn du aber das Wort des Euripides anführst: Es muss die Sonn' und Nacht den Menschen dienen; warum mehr uns, als den Ameisen und Fliegen?“ Keim, Des Celsus wahres Wort. Zürich 1873, p. 58. 59.

2) Ps. 15² nach der LXX. Die Masoreten lesen *הַיְיָ בְּלֹא עֲוֹן*. — Ps. 18¹. Quoniam si voluisses sacrificia etc. Apg. 17²⁵ *οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος*.

3) Justin, M. Ap. I¹⁰ (M. VI, 340 C.): *οὐ δέεσθαι τῆς παρὰ ἀνθρώπων ὑλικῆς προσφορᾶς ... τὸν θεόν, αὐτὸν παρέχοντα πάντα*. Athenag. Res. c. 12 (M. VI, 996 D.): *παντὸς γὰρ ἐστὶν ἀπροσδεής ... τῷ μηδενὸς δεομένῳ (θεῷ)* Aristides p. 6² (ed. Hennecke): *οὐ χρήζει (ὁ θεὸς) θυσίας καὶ σπονδῆς οὐδέ τινος*. p. 3: *θεὸν ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεῇ*.

4) Igitur initio, non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. IV. 14¹, 184.

5) Epict. Ench. 31¹ (p. 136): *ἴσθι ... παντὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι (τοὺς θεοὺς) τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς*. ex. gr. — cf. II. Teil 4. Abschnitt.

ausgeprägten Fatalismus sich zu solcher Höhe und Reinheit zu erheben. Eine Benutzung von der einen oder andern Seite dürfte wohl ausgeschlossen sein.

Wir kommen nunmehr zu der Frage, wie der hl. Irenaeus die Schriftworte „secundum imaginem et similitudinem nostram“ aufgefasst hat. Wenn kaum eine andere so viel verschiedene Antworten gefunden hat, wie diese, so müssen wohl der Darstellung des Iren. Zweideutigkeiten anhaften, über die es noch nicht gelungen ist, Klarheit zu erzielen. So viel aber steht fest, dass Iren., wenn er einen Menschen bezeichnet als: imaginem quidem habens in plasmate [= corpore V. 7¹ 337], similitudinem vero non assumens per Spiritum (V. 6¹ 334), in beiden Ausdrücken etwas ganz Verschiedenes, wenn auch nicht sich gegenseitig Ausschliessendes erblickt. Ludwig Duncker (Des hl. Iren. Christologie im Zusammenhang mit dessen theol. und anthropol. Grundlehren. Göttingen 1843) sagt: „Die angeborene Bestimmung (des Menschen) ist [nach Irenaeus] die Ebenbildlichkeit“ ... Die Ähnlichkeit mit Gott dagegen, welche in der frei gewollten Annäherung an das Ziel der Vollendung besteht und erst ... in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott sich realisiert, ist nicht ein ursprünglich Anschaffenes, sondern erst später Hinzukommendes.“ (p. 102 f.) Im erklärten Gegensatz hierzu findet Ziegler „in der Ähnlichkeit mit Gott bei Iren. nicht etwas höheres als Vernünftigkeit und Freiheit“ (p. 121) und ist dann gezwungen, der Stelle V. 16² 1) grösste Gewalt anzuthun. Böhringer, eine alte Behauptung der Centuriatoren²⁾ wohl unbewusst wieder aufnehmend, meint, dass Adam gar nicht nach, sondern zur Ähnlichkeit erschaffen sei. (p. 471.) (Ebenso Wendt p. 22 mit Berufung auf V. 12²). Die Ähnlichkeit mit Gott sei also bei Iren. das Endziel des Menschen, gewiss eine Erklärung, die vor Dunckers langathmiger und unbestimmter den Vorzug verdient. Auch schon deshalb, weil letztere mehr der Theologie, als dem hl. Iren. entnommen ist. Andere wieder anders. Diese Meinungsverschiedenheit hat nun zum Teil ihren Grund darin, dass unsere Ausdrücke 1) vom gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht ausgeschlossen und darum auch in ihrer Bedeutung flüssig und vielseitig sind, (besonders die similitudo) und 2) weil sie nach der Natur der Sache auf verschiedene Objecte

1) διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ὁμοίως ἀπέβαλεν (Ἀδάμ).

2) Ecclesiastica Historia integram ecclesiae Christi ideam perspicuo ordine complectens. Basileae 1562. Saec. II enthält eine ganze Anzahl auch noch für unsere Epoche interessanter Bemerkungen.

bezogen werden und bezogen werden können, nämlich auf Adam vor dem Fall, nach dem Fall, und auf seine Leidensgefährten, das ganze Menschengeschlecht. Beachtet man dies nicht, so entsteht sofort Verwirrung. Loofs behauptet nach Böhringer: „Gott hat . . . den Menschen geschaffen nicht nur secundum imaginem dei d. h. vernunftbegabt und frei, sondern auch ad similitudinem, d. h. bestimmt . . . Gott ähnlich zu werden“ (Leitfaden für seine Vorlagen über Dgs. A² Halle 1890 p. 81.), führt aber zum Beweise V 6¹ 333 an, wo von niemand anderem gesprochen wird, als dem empirischen Menschen. Auf diesen mag also die Bestimmung Loofs' zutreffen, aber nicht ohne weiteres auf Adam. Es kann auch nicht genügen, wie Lumper (Historia Theologico-critica. Pars III. Augustae Vindelicorum 1784 p. 466), hierbei nur zwischen dem status naturalis und supernaturalis zu unterscheiden, denn von Adam vor dem Fall gilt noch Höheres, als von uns nach der Rechtfertigung. Darum werden wir, um ganz sicher zu gehen, nur die Stellen herausheben, die von dem ganz einzigartigen Zustand Adams vor dem Falle reden.

Während noch Tatian εἰκών und ὁμοίωσις synonym gebraucht¹⁾, will Iren. zu verschiedenen Malen mit ὁμοίωσις (similitudo) im Unterschiede von der εἰκών (imago) wie schon gesagt etwas ganz besonderes bezeichnen. Doch nicht er hat diese Unterscheidung eingeführt, die Zöckler „schriftwidrig künstelnd“ (p. 19) nennt, sondern wenigstens sind ihm die Valentinianer vorausgegangen. Iren. trägt als ihre Lehre vor: Δημιουργήσαντα δὴ τὸν κόσμον πεποιηκέναι καὶ τὸν ἄνθρωπον χοῖκόν . . . καὶ εἰς τοῦτον ἐμφυσεῖν τὸν ψυχικὸν διορίζονται καὶ τοῦτον εἶναι τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν γεγονότα· κατ' εἰκόνα μὲν τὸν ὑλικὸν ὑπάρχειν . . . καθ' ὁμοίωσιν δὲ τὸν ψυχικόν. Ὑστερον δὲ περιτεθεῖσθαι λέγουσιν αὐτῷ τὸν δερμάτινον χιτῶνα· τοῦτο δὲ τὸ αἰσθητὸν σαρκίον εἶναι λέγουσιν (I. 5⁵ 49 s.). Hiernach sehen die Häretiker die εἰκών in dem hylischen Teile des Menschen, die ὁμοίωσις in dem psychischen, zu welchen nach der Sünde das choische Fleisch hinzugekommen sei. Sie verstehen also offenbar unter der ὁμοίωσις etwas Höheres als unter der εἰκών²⁾. Aber schon der hl. Clemens nennt das Gebilde des Menschen das Gepräge des göttlichen

1) Καὶ ὁ μὲν κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γεγονὼς χωρισθέντος ἀπ' αὐτοῦ τοῦ Πνεύματος τοῦ δυνατωτέρου θνητὸς γίνεται. Or. adv. Gr. c. 7. M. VI. 821 A.

2) Ungefähr dasselbe Verhältnis finden wir in der hom. XI. cap. 4: εἰκὼν Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, τὴν δὲ ὁμοίωσιν οὐκέτι πάντες ἀλλ' ἀγαθῆς ψυχῆς ὁ καθαρὸς νοῦς.

Bildes. Er sagt nämlich: *Ἐπὶ πᾶσι τὸ ἐξοχώτατον καὶ παμμέγεθες κατὰ διάνοιαν ἄνθρωπον .. ἔπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνοσ χαρακτῆρα* (I Cle. ad Cor. 33⁴ F. 100). *Πλάζειν* ist der eigentliche Ausdruck für das Bilden einer Figur aus Ton, Wachs und dgl.¹⁾; und so scheint Cl. hier zunächst von dem leiblichen Gebilde des Menschen, dem *πλάσμα*, zu reden, denn nur dieses nimmt eine eigentliche Gestalt an; aber doch gehören, wie der Zusammenhang *παμμέγεθες κατὰ διάνοιαν* zeigt, auch die natürlichen, geistigen Eigenschaften zur *εἰκόνι*. In ganz ähnlichem Zusammenhange finden wir den Ausdruck im Briefe an Diognet: *ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνοσ ἔπλασεν* (10²).

Diese Bestimmungen lagen also dem hl. Iren. vor, und wir dürfen wohl annehmen, dass er sie gekannt und benutzt hat; von Philo dagegen, der beide Ausdrücke als Synonyma gebraucht²⁾, ist er, wie überall, so auch hier nicht beeinflusst.

Selbstredend ist übrigens, dass Iren., wenn er von Adam spricht, nicht immer zu sagen braucht, er sei nach dem Bild und Gleichnis geschaffen worden, sondern sich mit einem der Ausdrücke begnügen kann, wie ja auch der hl. Paulus z. B. Col. 3¹⁰ nur von der *imago* spricht, Ro. 8³ dagegen nur von der *similitudo*.

Im 6. Cap. des 5. Buches, wo Ir. vom vollkommenen Zustand des Menschen im allgemeinen redet, unterscheidet er gleich anfangs zwischen der *anima assumens Spiritum Patris* und der *caro* und sagt von letzterer, sie sei *secundum imaginem Dei* gebildet. Nachher aber spricht er deutlicher von der Verschiedenheit der Begriffe *imago* und *similitudo* und fasst unter ersteren auch die Seele; ein Beweis, dass das *πλάσμα* auch bei Iren. wohl zunächst auf den Leib geht, aber die natürlichen Seelenkräfte nicht ausschliesst: *Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit: imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum* (V. 6¹). Im ganzen Verlaufe des 16. Capitels des 5. Buches schwebt dem hl. Iren. als Subject sicherlich Adam vor, dessen folgenschwerer Fehltritt durch den zweiten Adam, nämlich Christus wieder gut gemacht wurde. Mit Bezug hierauf sagt er: *ἐν τοῖς προόθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ· ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει*. Erst die Menschwerdung des Logos hat die Ebenbild-

1) cf. II. Clem. ad Cor. c. 8. (ed. Hefele A³ p. 146),

2) cf. Erbkam, Henr. Guil., De sancti Irenaei principiis ethicis. Regiomonti (1856) p. 20; Wolff, M., Die Philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten. Leipzig 1849.

lichkeit des Menschen mit Gott bewiesen und ihren Inhalt deutlich gemacht. Gott hat den Menschenleib, in dem er verherrlicht werden soll, seinem Sohne angepasst und entsprechend gemacht¹⁾. Wenn es also heisst, das Fleisch sei nach dem Bilde Gottes gebildet worden²⁾, so wird dies im näheren jetzt dahin bestimmt, dass es nach dem Ebenbilde des Logos geschehen sei, der in der Fülle der Zeiten sichtbar wurde. Ja, Iren. scheint fast, wie Tertullian, neben dem ungeschaffenen Logos auch die menschliche Natur desselben als Urbild anzusehen³⁾. Darum ist das Menschengebilde so wunderbar und vollkommen im Schosse der Zeiten von Gott gedacht worden, weil es bestimmt war, mit Gott selbst in die innigste Vereinigung zu treten. Solange aber und weil der Logos noch unsichtbar war, *διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν* [ὁ ἄνθρωπος]. *Ὅποτε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τὰ ἀμφοτέρω ἐπεκύρωσε καὶ γὰρ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος, ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρὶ* (V. 16² 368). Hier zeigt sich auch klar, dass unter *εἰκὼν* die ganze Menschennatur zu verstehen ist: der Logos ist das geworden, was sein Ebenbild war, indem er Mensch wurde. *Πλάσμα* hat also ebenso wie *σὰρξ* eine engere und eine weitere Bedeutung. Bezieht sich aber nach dem Vorhergehenden *εἰκὼν* auf die leiblich-natürliche Seite des Menschen, wie kann es dann von ihr heissen, dass Christus sie befestigt habe — *ἐπεκύρωσε*—? Wir könnten dann sagen, das Wort sei zeugmatisch gebraucht und werde sogleich durch *ἔδειξεν ἀληθῶς* auf seinen wahren Inhalt zurückgeführt; aber dieser letztere Ausdruck wird hier wohl mehr bedeuten, als es auf den ersten Blick scheinen möchte: Der Herr, der zweite Adam, zeigte, — *ἔδειξεν* — wie die *εἰκὼν* im ersten Adam in Wahrheit — *ἀληθῶς* — beschaffen war, und ermöglichte es dem Erlösten, diese in ähnlicher Weise festzuhalten — *ἐπεκύρωσε* —. So werden wir veranlasst, bei der *εἰκὼν* zugleich an alle die geistigen und körperlichen Vorzüge zu

1) Glorificabitur autem Deus in suo plasmate conforme illud et consequens suo puero adaptans. V. 6¹ 333.

2) Die Centuriatoren bemerken hierzu: „admodum periculose loquitur“. col. 57. Vielleicht hat hier die platonische Ideenlehre ihren Einfluss ausgeübt.

3) perfectus autem homo commixtio et adunatio est animae assumentis Spiritum Patris et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei (V. 6¹ 333), imaginem quidem habens in plasmate (ib. 334.) Ähnlich Tertullian. De res. car. Oehler II p. 475: Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus Ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus.

denken, die den Herrn auszeichneten, ohne schlechthin übernatürlich zu sein, vor allem vielleicht an seine klare Erkenntnis, seinen der Vernunft conformen Willen, seine Freiheit von Krankheit u. ä. Wir werden später versuchen, dies zu specialisieren, und stellen hier zunächst fest, dass also das Ebenbild, die *εἰκὼν*, nach der Adam erschaffen wurde, sich auf den natürlichen, mit leiblichen und geistigen Vorzügen ausgestatteten Menschen bezieht.

Was aber unter der *ὁμοίωσις* verstanden werden soll, können wir nunmehr im allgemeinen unschwer entnehmen, wenn wir von Adam hören (I. c.), dass er *ὁμοίωσιν ὁαδίως ἀπέβαλεν* und zwar wird es durch den soeben im Urtext citierten Satz begründet, dass Christus noch nicht erschienen war. *Ἀποβαλεῖν* kann nicht irgend eine Schwächung, das Minderwerden einer Eigenschaft, sondern nur den gänzlichen Verlust derselben bezeichnen. Dieser Ausdruck geht also nicht auf die äussere Erscheinung, noch auf die geistigen Vorzüge der Sprache und Vernunft — eine neue Bestätigung für unsere oben gegebene Erklärung der *εἰκὼν* —, es muss eine höhere Eigenschaft gewesen sein, eine zu jenen hinzukommende, die, wie es im Verlaufe des Textes heisst, *ὁ Λόγος ἐπεκύρωσε, βεβαίως κατέστησεν*, durch die der Mensch dem unsichtbaren Vater ähnlich wurde — also wohl eine geistige, unsichtbare, göttliche Qualität des Menschen. Ob Adam solche Eigenschaften besass, und wenn ja, welche es waren, werden wir gleich an zweiter Stelle zu untersuchen haben, hier genüge die These, dass die *ὁμοίωσις* Adams ein Accidens war, das nicht zur Natur des ersten Menschen notwendig gehörte, das er bewahren und verlieren konnte. In diesem Sinne ist auch die Stelle (III. 18¹ 95) zu verstehen, in der Ir. sagt, die Ankunft Christi sei geschehen, *ut quod perdideramus in Adam — i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei — hoc in Christo Jesu reciperemus*, nur mit dem Unterschiede, dass hier „*sec. im. et sim. esse*“ als ein Begriff gefasst ist. Demnach kann Ziegler nicht Recht haben, der gerade mit Berufung auf V. 16² meint, das göttliche Ebenbild [im Sinne von *ὁμοίωσις*] gehöre zur Substanz der menschlichen Natur und könne ihm daher durch den Sündenfall der Anlage nach nicht geraubt werden (p. 213).

Um gleich einen Einwand vorwegzunehmen, muss es freilich dem hl. Irenaeus unbenommen bleiben, das Wort „*similis*“ im gewöhnlichen Sprachsinne auch sonst zu gebrauchen, namentlich in Bezug auf den empirischen Menschen. Das liegt um so näher, als es kein dem „*εἰκὼν*“ entsprechendes Adjektiv giebt. So sagt

er (IV. 37⁴ 289; 38⁴ 297), dass der Mensch Gott darin und deshalb ähnlich sei, weil ihm freier Willensentschluss eigene; an einer andern Stelle¹⁾ nennt er den Menschen — nicht Adam im besondern — deswegen Gott ähnlich, weil er vernunftbegabt ist, mit demselben Rechte, wie der Psalmist (ψ 98²) den sündhaften Menschen den Tieren ähnlich werden lässt.

Zur näheren Feststellung des Inhalts der beiden Begriffe *εἰκὼν* und *ὁμοίωσις* untersuchen wir nun die Frage, in welchem Zustande wir uns denn nach Iren. den Menschen zu denken haben, von dem gesagt war: *Faciamus hominem secundum imaginem et similitudinem nostram*.

Da ist zunächst negativ gewiss, dass die ersten Menschen ohne Sünde, ohne irgend welche Neigung zur Sünde, die der Apostel selbst Sünde nennt, geschaffen sind. Wir hören, dass sie ein reines und unschuldiges Gemüt besaßen, wie Kindern war ihnen das Böse noch unbekannt und fremd geblieben (cf. III. 23⁵ 128). Eva hatte den Adam zwar zum Manne, war aber noch Jungfrau (III. 22⁴ 123). Das folgert Irenaeus aus dem Schriftworte: *erant enim utrique nudi et non confundebantur* (Gen. 2²⁵) und giebt dann noch die weitere Folgerung, *non intellectum habebant filiorum generationis*. Deshalb darf man sich auch ihre anderen natürlichen²⁾ Verstandeskräfte und Kenntnisse nach Iren. nicht allzu hoch vorstellen. Hohe Geistesbildung und Gelehrsamkeit³⁾ ist auch nicht nötig, um Gott zu gefallen. Irenaeus ist (nach den wenigen

1) *Homo vero rationalis et secundum hoc similis Deo liber in arbitrio factus et suae potestatis* IV. 4³ 154. Gerade diese Stelle betrachtet Joh. Werner (Der Paulinismus des Irenaeus. Leipzig 1889. T u. U. VI. H. 2 p. 122) als ausschlaggebend, und so ist seine ganze Deduktion über diesen und abhängige Punkte verfehlt.

2) Franz Friedhoff (Status primi hominis supernaturalis et indebitus. Monasterii 1850. p. 98): *Eximiam Dei ac rerum divinarum cognitionem sanctum Irenaeum in primo homine admittere, ex toto contextu patet*. Ir. spricht nirgends davon.

3) Ἀμεινον καὶ συμφερότερον ἰδιώτας καὶ ὀλιγομαθεῖς ὑπάρχειν καὶ διὰ τῆς ἀγάπης πλησίον γενέσθαι τοῦ θεοῦ ἢ πολυμαθεῖς καὶ ἐμπείρους δοκοῦντας εἶναι, βλασφήμους εἰς τὸν ἐαντῶν εὐρίσχεσθαι δεσπότην. II. 26¹ 345. . . non contemplantes, quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo et impudente sophista etc. V. 20¹ 379. Vgl. Thomas a Kempis, Imit. I. 2¹: *Melior est profecto humilis rusticus, qui Deo servit, quam superbus philosophus, qui se neglecto cursum coeli desiderat*. Hierzu vergleiche die wissensfrohe Scholastik, die auch das Wissen Adams immer mehr erhöhte. Die Spekulation folgte dem jeweiligen Ideal. cf. des 2. Teiles 2. Abschnitt; ferner Simar Dogmatik A² p. 335 f., Schell Dogmatik II p. 299 f., Zöckler, Otto, Lehre vom Urstand des Menschen. Gütersloh 1879. p. 18 f.

Äusserungen, die wir darüber haben) nicht einmal geneigt, eine relative Vollkommenheit in dieser Beziehung dem ersten Menschenpaar zuzuschreiben; er erblickt in Adam keinen Idealmenschen, wie es dem christlichen Altertume sonst so nahe lag. Das ist besonders bemerkenswert, wo schon Theophilus¹⁾ Adam zum Propheten macht, was Clemens, Tertullian aufnehmen und dann die pseudoclementinischen Schriften weiter ausspinnen. Wenn aber E. Noeldechen (ZWT Bd. 28 p. 477) sich hierüber aufhält, so entbehren seine Ausführungen der ruhigen Grundlage. Von Adam als Prophet zu reden ist Tertullian (De an. 11⁴³. Oehl. II p. 573 ferner I p. 855, II p. 548, 626), sind die andern K. V. wenigstens insofern berechtigt, als Adam die Worte über das Verhältnis des Mannes zum Weibe nicht auf Grund eigener Erfahrung, sondern göttlicher Erleuchtung spricht.

Dass Ir. die Wahlfreiheit für Adam in Anspruch nimmt, braucht nicht erst versichert zu werden²⁾; andererseits lässt sich aber auch nirgends erkennen, ob die Willenskraft stärker gewesen sei, als unsere. Es liegt eben völlig ausserhalb des Gedankenkreises unseres Kirchenvaters, von einer Schwächung des menschlichen Willens und Herabminderung der menschlichen Verantwortlichkeit zu reden; damit würde er gnostischen Irrlehren leicht Vorschub geleistet haben.

Aber darin waren uns die Ureltern auf natürlichem Gebiete entschieden überlegen, dass sie ohne Trübsal lebten, denn erst der Sünde des Ungehorsams folgten die Mühsale. Ihre Leiber waren ferner mit einer Unsterblichkeit begabt, die nicht ihrer Natur zukam³⁾: Der Lebensbaum war anscheinend die causa efficiens dieses Vorzuges; wären sie von ihm durch die Vertreibung aus dem Paradiese⁴⁾ nicht entfernt worden, so hätten ihre Leiber die Wirkungen des Todes nie verkostet (III. 23⁶ 128/9).

1) Theophilus ad Autol. II. 28. M. VI. 1096 C: ἔτι καὶ προσεφῆτευσεν (Ἀδὰμ) λέγων· τοῦτο νῦν ὁστοῦν ἐκ τῶν ὁστώων μου κτλ.

2) Liberae sententiae ab initio est homo et liberae sententiae ab initio est Deus, cuius ad similitudinem factus est (IV. 37⁴ 289).

3) Cat. Rom. (Tournay 1890, p. 22) Symboli artic. I. c. 20: Postremo .. hominem sic .. effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis.

4) Wo das Paradies nach Ir. lag, erfahren wir aus dem Kapitel, in dem er von dem tausendjährigen Reich spricht. Er versichert dort, dass die Gerechten in dieser Schöpfung, auf dieser Erde, auf der sie gearbeitet und Bedrängnis erlitten haben, auch herrschen werden. Zu diesem Zwecke wird dieselbe wieder in ihren früheren Zustand zurückversetzt (V. 32¹ 414; 33⁴ 419). Iren. sucht demnach wie Tertullian meistens (cf. Noeldechen

Wie den Gerechten im Vollendungszustand, so dient auch den Ureltern¹⁾ die ganze Schöpfung; von den Raubtieren, die sich nur von Pflanzen nähren, haben sie nichts zu befürchten, denn alle Tiere sind ihnen in Gehorsam unterworfen. Nahrung ist in Hülle und Fülle vorhanden (V. 34⁴ 422); es ist also ein Leben in Freude und Sorglosigkeit, wie es der Sehnsucht des Menschen entspricht und wie es für die Gerechten geziemend ist. Es verdient vielleicht bemerkt zu werden, dass diese Spekulationen über die Idealgestalt der Erde viel weniger dem Interesse an vergangenen Zeiten, als der lebhaften und phantastischen Hoffnung auf die Zukunft entsprossen sind. Der irenäische Hauptgedanke der ἀνακεφαλαίωσις (s. u.) veranlasste diese ungefähre Identifizierung.

In betreff der übernatürlichen Eigenschaften der Ureltern können wir aus dem Vergleiche der Ureltern mit den Gerechten im Vollendungszustande schliessen, dass der Anfangszustand ähnlich²⁾ dem Endzustand war; mehr behauptet Irenaeus nicht. Die Ureltern waren also auch gerecht, indem sie den Geist Gottes ähnlich wie jene besaßen. Es entsteht nun die Frage, wie sich dann beide Zustände von einander unterschieden haben, ob beide noch verschieden sein können, wenn jedem das πνεῦμα als Besitztum eignet. Harnack versichert freilich (D. G. II² 501): „Namentlich aus V. 12² geht hervor, dass die πνοή, nicht aber

p. 488), Theophilus (ad Aut. II. 24. M. VI. 1089B: Τὸ ἐκ τῆς γῆς καὶ κατὰ ἀνατολὰς σαφῶς διδάσκει ἡμᾶς ἡ θεῖα γραφὴ τὸν παράδεισον ὑπὸ τοῦτον τὸν οὐρανὸν ὅφ' ὃν καὶ ἀνατολὴ καὶ γῆ εἰσιν) wahrscheinlich, das Paradies auf dieser Erde. Wenn Ir. V. 5¹ 331 sagt: καὶ ἐκεῖθεν (ἐκ τοῦ παραδείσου) ἐξεβλήθη εἰς τόνδε τὸν κόσμον παρακούσας, so haben wir uns unter ὁδε ὁ κόσμος diese Welt der Mühseligkeiten zu denken, wie sie jetzt ist. Harvey bemerkt zu ἐξεβλήθη: from Paradise into the world such as it now is. But the Rabbinical conceit laid the site of Paradise in the fourth of a system of seven worlds, from whence he was cast down to the lowest. — Nach IV. 16² (cf. V. 5¹) scheint Ir. jedoch die Meinung gehabt zu haben, dass dieser paradiesische Zustand irgendwo fort dauert. Wenigstens sagt er (II. cc.), dass Enoch dorthin überführt wurde und Elias, ihre Leiber dort unversehrt bewahrend.

1) Oportet ergo et ipsam conditionem reintegratam in pristinum, sine prohibitione servare iustis. V. 32¹ 414.

2) Wenn Harnack (D. G. II² p. 135) meint, es sei ein „Widerspruch, der .. schon bei Ir. deutlich vorliegt: Der menschliche Anfangszustand muss dem Vollendungszustand kongruent sein und er muss doch nur ein Vorläufiges gewesen sein“, so löst sich „diese kapitale und unlösbare Schwierigkeit“ sehr einfach durch die Andeutungen bei Ir. selbst.

das *πνεῦμα* als ursprünglicher Besitz zu denken ist¹⁾. Da hier dem Contexte nach „ursprünglich“ urständig bedeuten soll, so sei es gestattet, den Gedankengang des Capitels kurz wiederzugeben. Iren. redet hier vom zukünftigen Leben. In engem Anschluss an das Ende des 15. Capitels des ersten Corintherbriefes sagt er, der Leib des Menschen an und für sich ist zur Aufnahme des Lebens und des Todes veranlagt²⁾, das eine schliesst aber das andere aus, wenn es vom Leibe Besitz ergriffen hat. Indem wir nun durch Christus den hl. Geist, das ewige Leben, in uns aufgenommen haben, sollten wir dadurch nicht auch befähigt sein zum ewigen Leben? Ausgetrieben ist aber aus uns das alte Leben, da es nicht durch den hl. Geist, sondern durch den Lebenshauch gegeben war, der, wie die hl. Geschichte uns lehrt, nicht Bestand hielt. Denn der Lebenshauch — *afflatus vitae* = *spiraculum vitae* (Gen. 2⁷) — ist sehr verschieden von dem lebenspendenden Geiste — *spiritus vivificans* —. Jener ist zeitlich, dieser ist ewig; jener ist geschöpflich, dieser ist göttlich. Den Unterschied zwischen *afflatus* und *spiritus* hebt Jesaias mehrfach hervor; ihn betont deutlich der Apostel (I Co. 15^{45, 46}), er lehrt zugleich die Superiorität des letzteren über den ersteren. Wenn Adam durch den Lebenshauch eine *ψυχὴ ζῶσα* wurde, so ist der zweite Adam ein *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. So konnten wir vom ersten nur das leibliche, vergängliche Leben erben, das zweite gab uns das ewige unvergängliche Leben.³⁾

Wie der Völkerlehrer, so betrachtet auch Iren. hier den ersten Menschen nicht in seinem persönlichen, paradiesischen Zustande, sondern nur in seinem Verhältnis zu uns, als den Stammvater des Geschlechtes, und da kann freilich nur von der *ψυχὴ* die

1) Ähnliches will wohl Dorner: „Diesen Anteil am *πνεῦμα* (was Ir. auch *commixtio cum Verbo* nennt) kann also Adam nicht gehabt haben“. l. c. p. 483.

2) Hier finden wir den Gedanken des von Ir. viel benutzten Theophilus wieder: *Οὐτε οὖν ἀθάνατον αὐτὸν (τὸν ἄν.) ἐποίησεν (ὁ Θεὸς) οὔτε μὴν θνητὸν, ἀλλὰ δεκτικὸν ἀμφοτέρων*, II. 27. freilich in anderer Verbindung.

3) *Expulsa est autem pristina vita, quoniam non per spiritum, sed per afflatum fuerat data. Ἐτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς, ἣ καὶ ψυχικὸν ἀπεργαζομένη τὸν ἄνθρωπον καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν τὸ καὶ πνευματικὸν αὐτὸν ἀποτελοῦν. Καὶ διὰ τοῦτο Ἡσαίας φησὶν . . . „καὶ διδοὺς πνοὴν τῷ λαῷ τῷ ἐπ' αὐτῆς (τῆς γῆς), καὶ πνεῦμα τοῖς πατοῦσιν αὐτήν. . . . Πνεῦμα γὰρ παρ' ἐμοῦ ἐξελεύσεται, καὶ πνοὴν πᾶσαν ἐγὼ ἐποίησα.“ Τὸ πνεῦμα ἰδίως ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τάξας . . . τὴν δὲ πνοὴν . . . ποίημα ἀναγορεύσας. Ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀένναον. V. 12² 350f.*

Rede sein, das *πνεῦμα* hat er uns nicht vererbt¹⁾. So wenig also der Apostel die übernatürliche Ausstattung Adams abläugnet, so wenig thut es auch Iren. Den Unterschied zwischen dem *afflatus* und *spiritus* aber hervorhebend²⁾ sagt Iren. unter Berufung auf den hl. Paulus vorzüglich mit Rücksicht auf uns —: *Sed non primo quod spiritale est, ait Apostolus, hoc tanquam ad nos homines dicens, sed primo quod animale est, deinde quod spiritale secundum rationem!* (l. c.)

Aus der beregten Stelle geht also nur soviel hervor, dass Iren. den *afflatus vitae* von dem übernatürlichen Lebensprincipe scharf trennen will. Über die Urständigkeit des Pneuma ist an dieser Stelle nichts gesagt, und wir werden sehen, dass nach Iren. Adam, ähnlich wie die Gerechten im Jenseits, den hl. Geist besessen hat und deswegen auch vollkommen genannt werden kann.

Τέλειος wird von Ir. in verschiedenem Sinne gebraucht; er nennt Gott vollkommen, er nennt die Seligen vollkommen, er nennt die Menschen vollkommen, die sich Gottes Willen zur unabänderlichen Richtschnur gesetzt haben, und schliesslich alle die vollkommen, die den Geist Gottes besitzen³⁾, das Gemeinsame ist also die Verbindung mit dem hl. Geiste. — Gewiss war Adam nicht vollkommen wie Gott: *τέλειος ὁ ἀγέννητος πρωτεύει ἐν πᾶσιν, ὁ Θεὸς ὁ καὶ μόνος ἀγέννητος* (IV 38³ 296). In diesem Sinne ist Gott allein vollkommen, in diesem Sinne konnte allerdings nichts als vollkommen erschaffen werden⁴⁾. Adam befand sich aber auch noch nicht im Zustande der Seligen, es war erst seine Bestimmung *πρὸς τέλειον ἀνέρχεσθαι τουτέστι πλησίον τοῦ ἀγεννήτου*

1) Schon vorher (V. 1³ 316f.) ist Ad. als animalis homo wegen seines Verhältnisses zu uns deutlich bezeichnet: *quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic etc.*

2) Auch Tertullian distinguirt „In primis tenendum quod graeca Scriptura signavit adflatum nominans non spiritum“ (adv. Marc. II. 9. M. II. 294. C) jedoch aus einem anderen Grunde als Ir.

3) Den Beweis hiefür werden wir im 2. Hauptteil unserer Abhandlung beibringen.

4) *Οὐκ ἡδύνατο ὁ Θεὸς ἀπ' ἀρχῆς τέλειον ἀναδείξαι τὸν ἄνθρωπον; Γινώτω ὅτι τῷ μὲν Θεῷ ... ὡς πρὸς ἑαυτόν, πάντα δυνατά· τὰ δὲ γεγονότα, καθὸ μετέπειτα γενέσεως ἀρχὴν ἰδίαν ἔσχε, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖσθαι δεῖ αὐτὰ τοῦ πεποιηκότος· οὐ γὰρ ἡδύναντο(!) ἀγέννητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα. Καθὸ δὲ μὴ ἔστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται(!) τοῦ τελείου. IV. 38¹ 292. Wenn also Koerber, J. (S. Ir. de gratia sanctif. Wirceburgi 1866 p. 216) sagt: impossibile est hominem esse ab initio perfectum, so berücksichtigt er nur diesen Grad der Vollkommenheit; cf. p. 213: perfectum esse secundum Ir. ... nihil aliud valere nisi infectum esse.*

γίνεσθαι (IV. 38³ 296). Der Gegenstand dieser Bestimmung, die ὁρασις τοῦ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας kann keinem Menschen eignen, so lange er auf Erden weilt¹⁾. Erst in dem Gebrauch der zeitlichen Güter sollte Adam heranreifen zur Unsterblichkeit (IV 5¹ 154) und sich vorbereiten zur ewigen Unterwerfung unter Gott (V 29¹ 404). Deus Pater hominem plasmavit et in sua natura donavit *incrementum* et de minoribus suis ad maiora, quae apud ipsum sunt, vocans sicut infantem quidem in vulva conceptum educit in lumen solis; et triticum, posteaquam in stipula corroboraverit, condit in horreum (II. 28¹ 349).

Irenaeus erkennt es also ausdrücklich an, dass Adam nicht nur der weiteren Vervollkommnung fähig, sondern auch bedürftig war, dass er, wir wollen nicht sagen, zur Vollkommenheit erst gelangen musste, aber doch auf der Leiter der Vollkommenheit höher emporklettern sollte. Die Vollkommenheit, die Gott kraft seiner Unveränderlichkeit eignet, sie kann ja unmöglich einem gewordenen Menschen inhärieren; die Vollkommenheit eines geschaffenen Wesens besteht vielmehr zunächst in der Befähigung zum Fortschritt, den wir im Kampf mit den Leidenschaften und der Welt, geführt von dem hl. Geist, der uns durch das Erlösungswerk Christi zuteil geworden, erringen sollen. Was Jeremias sagt: Emendabit te abscessio tua (cf. IV. 37⁴ 291), gilt auch von dem Sündenfall des Menschen; er führte Adam zwar nicht direkt auf dem Wege zur Glückseligkeit voran, aber mittelbar musste er dem göttlichen Heilsplane dienen. Indem Adam die Ursachen und Wirkungen der Sünde überlegte und bereute, wurde er wieder mit Gott ausgesöhnt; die Kenntnis des Bösen, die er aus Erfahrung gewonnen, war zwar keineswegs zu seinem Heile notwendig, aber unter den obliegenden Umständen dienlich. So hat Gott alles zur Vollen- dung des Menschen und zu seiner Erhebung — aedificatio (!) — im voraus eingerichtet, so that er kund seinen Heilsplan; auf diesem Umwege sollte endlich einmal der Mensch seinem Ziele zureifen, fähig werden, Gott zu schauen und zu ergreifen²⁾.

Wenn aber die wahre Vollkommenheit des geschaffenen Menschen in der Fähigkeit zum Fortschritt besteht, dann ist es der Geist Gottes, der diesen ermöglicht, der Wachstum und Gedeihen giebt (nutriens et augens), indem der Vater sich unser in Gnaden annimmt,

1) Nur die Stufe des unverlierbaren Besitzes der Vollkommenheit auf Erden will Harnack (I², 449) als die dem Menschen gebührende anerkennen, und zieht darum auch falsche Folgerungen.

2) Alle diese Sätze und Gedanken begegnen dem Leser häufig und zu wiederholten Malen im vierten Buche des Werkes.

(bene sentiente et jubente), der Sohn aber die formale Heilsursache ist; und in diesem Sinne nennt darum Iren. jeden vollkommen, der den lebenspendenden Geist in sich trägt. Wenn sich der Geist mit der Seele vermischt und mit dem Leibe vereinigt, dann ist der Mensch wegen der Ausgiessung des hl. Geistes vollkommen und geistig geworden¹⁾. In diesem Verstande ist auch Adam als vollkommen und geistig anzusehen, wenschon Ir. ihn weder perfectus noch imperfectus nennt. Warum Ir. sich nicht für die erste Bezeichnung entschieden hat, kann man höchstens vermuten: vielleicht fürchtete er naheliegende Missverständnisse, vielleicht wollte er unsern geistigen Vater und Erlöser, den homo spiritualis κατ' ἐξοχήν, von unserem leiblichen Urvater, dem homo animalis, deutlich unterscheiden. Ganz sicher aber hat Ir. den hl. Geist mit seinen Gnadengaben dem Adam zugeschrieben.

Es heisst nämlich an verschiedenen Stellen, dass Adam das übernatürliche Gnadenleben durch seinen Fall verloren habe²⁾, also muss er es besessen haben, es wird von einem χωρισμὸς τοῦ Θεοῦ (V. 27² 398) gesprochen und zwar so, dass die ganze Stelle auf Adam zielt, also muss er mit Gott durch die Gnade vereint gewesen sein. Adam wird genannt: proiectus de immortalitate (III. 20² 107), die Unsterblichkeit ist aber unzertrennlich verbunden mit dem Besitz des hl. Geistes³⁾. Adam sagte von sich (III. 23⁵ 128): „habui a Spiritu sanctitatis stolam“. Vom hl. Geist also war er mit Heiligkeit umkleidet worden, sodass er einen kindlich reinen Sinn besass, auf keine bösen Gedanken kam, die Begierlichkeit nicht kannte (III. 23⁵ 128). Ist das nicht ganz klar die Wirkung der heiligmachenden Gnade? Wenn diese aber mit einer stola verglichen wird, so kann ihr Charakter als *donum superadditum* kaum besser ausgedrückt werden. L a u d e r e r (Das Verhältnis von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils. J.D.T. 1857. Bd. II p. 500-603) bemerkt zu dieser wichtigen Stelle sehr gut: „Schon dieser äusserst bezeichnende Ausdruck stola und das, was er in Beziehung auf die Schöpfungsge-

1) Cum autem spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem spiritus spiritalis et perfectus homo factus est: V. 6¹ 334.

2) ῥίψας ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀπώλεσε τὴν ζωὴν; οὕτως πάλιν ὁ αὐτὸς ἐκεῖνος ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπανελθὼν καὶ προσλαβόμενος τὸ ζωοποιῶν πνεῦμα, ἐύρῃσει τὴν ζωὴν V. 12² 351. Der Zusammenhang und die Stelle an sich rechtfertigen wohl die Beziehung auf das übernatürliche Gnadenleben; vgl. III. 18⁷ 101 f. und ablata ab eo (Adam) omni vita III. 23⁷ 129; ferner (diabolus) invidens vitae eius V. 24⁴, 390; ausserdem unten p. 73.

3) cf. V. 17⁴ 371: der IV. Reg. 6 init. erzählte Vorgang deutet an ὅτι τὸν στρεφὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, ὃν (per lignum) ἀμελῶς ἀποβαλόντες οὐχ ἡνδρίσκομεν, ἀποληψόμεθα πάλιν διὰ τῆς τοῦ ξύλου οἰκονομίας.

Klebb a, Anthropologie des hl. Irenaeus.

schichte über das Verhältniß der *πνοή* und des *πνεῦμα* sagt, beweist, dass der Besitz des hl. Geistes oder der Anteil an ihm nur zur ursprünglichen Natur des Menschen hinzukam¹⁾, und so der erste Mensch über seine natürliche Unvollkommenheit relativ hinausgehoben wurde“ (p. 530).

Diese relative Vollkommenheit Adams, die in der Gewährung der Unvergänglichkeit kraft der Wirkung des hl. Geistes besteht, kommt aber der Natur des Menschen schlechthin nicht zu. Irenaeus warnt davor, die Unsterblichkeit, die den Menschen umkleidet, für eine von Natur aus ihm gebührende zu betrachten (*proprium naturaliter arbitrans*) und von der Wahrheit abweichend, sich in eitlem Stolze zu brüsten, als ob der Mensch von Natur Gott ähnlich sei (III. 20¹ 106). Dieser Satz hat bei Iren. ganz allgemeine Giltigkeit, obwohl sich von dieser Stelle nicht zeigen lässt, dass sie notwendig auf Adam geht, wie es überhaupt häufig schwer zu entscheiden ist, ob Ir. die Menschheit einschliesslich Adams oder ausschliesslich Adams oder diesen allein meint, weil nicht selten der Urvater mit der Menschheit und diese mit dem Urvater verquickt werden. Für die Beziehung auf Adam spricht aber der III. 20 u. IV. 37, 38 oft wiederkehrende Gedanke, die ganze Heilsgeschichte habe den Zweck, die Menschheit zu lehren, Gottes Gaben nicht bloß zu empfangen, sondern auch treu und dankbar zu bewahren.

Aber noch eine andere Schwierigkeit begegnet uns bei diesem Punkt der Untersuchung, weil nach Auffassung vieler neuerer Theologen Ir. hier und da jede Vollkommenheit im Urzustand geläugnet hat. Solch ein „krasser“, „voller“ oder „wirklicher“ Widerspruch zu den soeben entwickelten Sätzen will uns freilich nicht recht glaublich erscheinen; zwei sich fast unvermittelt gegenüberstehende Gedankenreihen anzunehmen, eine „apologetisch-moralistische“ und eine „mystisch-realistisch-

1) Um diesen Unterschied von Natur und Übernatur genauer klarzustellen, lässt Ir. den Menschen wohl auch in *puris naturalibus* erschaffen werden (V. 12² 351) und die Gnadenausschmückung erst nach der Schöpfung erfolgen. Stöckl sagt: „Der Mensch wurde zunächst als psychischer Mensch geschaffen, erhielt aber dann den (göttlichen) Geist, wodurch er zum vollkommenen Menschen erhoben wurde.“ (Gesch. der christl. Philosophie z. Z. der Kirchenväter. Mainz 1891 p. 96 u. Lehrbuch der Gesch. der Phil. A³ Mainz 1889 p. 245.) Damit trifft er im ganzen das Richtige, obwohl er sich auf eine Stelle (V. 12²) bezieht, die den ersten Menschen nicht direct im Auge hat. V. 12² 351: *Oportuerat enim primo plasmari hominem et plasmatum accipere animam; deinde sic communionem Spiritus recipere. Quapropter et primus Adam factus est a Domino in animam viventem (I. Co. 15⁴⁵) secundus Adam in spiritum vivificantem.*

gnostisch-paulinische“ (all diese Ausdrücke gebraucht Harnack passim) dürfte gewagt sein; schon die grosse Unbestimmtheit und eigentümliche Zusammenstellung der Bezeichnungen flösst uns Verdacht ein. Vielleicht könnten wir eher glauben, dass dem Kirchenvater im Verfolg anderer theologischen Ideen derartige Äusserungen nur gewissermassen untergelaufen seien: Doch wollen wir vorerst die schwierigen Stellen einer ruhigen Musterung unterziehen.

Harnack, der sich namentlich auf das 38. Capitel des 4. Buches beruft, um zu beweisen, dass „die Vollkommenheit . . . nur die Bestimmung des Menschen sein könne“ (I² p. 499), räumt den Belegstellen einen ziemlich bedeutenden Platz ein, und doch sind sie aus ihrem natürlichen Zusammenhang losgelöst. Das 38. Capitel ist nicht selbständig zu betrachten; indem es mit den Worten beginnt: *Εἰ δὲ λέγει τις· οὐκ ἡδύνατο ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς τέλειον ἀναδείξαι τὸν ἄνθρωπον;* (p. 292), greift es zunächst auf IV 37⁶ zurück: *Sed oportebat eum neque angelos tales fecisse, ut possent transgredi, neque homines qui statim ingrati exsisterent in eum* (p. 289 f). Iren. will nun zeigen, dass dies Verlangen der Gegner an einem inneren Widerspruch leidet. Die springenden Sätze seiner Folgerung sind wohl folgende: Wären die Menschen als solche geschaffen, die nicht irren und fallen konnten, so glichen sie den Tieren, die zu ihrem Ziel einfach geführt werden. Das Gut ferner, das den Menschen von selbst zuflösse, würde keinen besonderen Reiz haben: erst als Kampfpreis vieler Mühe ist es uns wertvoll und zwar um so wertvoller, je mehr Kampf es uns kostet. Erst aus dem Gegensatz des Bösen wird dem Menschen so recht der Wert des Guten klar und einleuchtend und das Gute selbst begehrenswert. Für uns also ertrug Gott die Möglichkeit des Widerspruchs und Ungehorsams gegen sich (IV. 37⁷ 291); dadurch, dass er sich beim Abfall grossmütig erwies, wurde der Mensch gewitzigt. Gott lenkte aber auch diesen zum besten, damit endlich einmal der Mensch reif werde, unter so grossen Gunstbezeugungen (in tantis) reifend zur Anschauung und zum Besitz Gottes. — Konnte denn aber Gott nicht von vorneherein den Menschen vollkommen erschaffen? In Bezug auf Gott wäre es möglich, in Bezug auf den Menschen ist es unmöglich: die höchste, unveränderliche Vollkommenheit steht nur Gott zu, was geschaffen ist, muss notwendig hinter ihm zurückstehen. Gott konnte zwar dem Menschen das Vollkommene (*τὸ τέλειον*) von Anfang gewähren, aber der Mensch es nicht fassen. So hätte auch Christus in dem Glanz seiner Herrlichkeit zu uns kommen können, aber wir hätten es nicht zu ertragen vermocht. Weil auf den Corinthern noch nicht

der Geist des Vaters ruhte, deswegen konnte der Apostel ihnen noch nicht Speise, sondern nur Milch geben. So hätte auch Gott den Menschen in statu termini schaffen können, d. h. so, wie er erst am Ziel seiner Wanderung werden sollte, aber der Mensch, eben erst geschaffen, war nicht imstande, diesen Endzustand, τὸ τέλειον, in Empfang zu nehmen, oder es in sich aufzunehmen, nachdem er es bekommen, oder es in festem Besitz zu halten, nachdem er es in sich aufgenommen. Daher war die Geburt des Heilandes und der allmähliche Fortschritt des Menschen vom Kleinen zum Grossen notwendig. Durch diese Ordnung, Gliederung und Führung wird der geschaffene Mensch nach dem Bild und der Ähnlichkeit des unerschaffenen Gottes. Darum dürfen wir Gott keinen Vorwurf machen, dass wir nicht von Anfang an göttlich, Götter (dii) geworden sind, sondern zuerst Menschen, dann Götter. Gemäss seiner Güte nämlich gab uns Gott gütig das Gute, indem er uns als willensfreie Menschen sich ähnlich machte; gemäss seiner Vorsehung aber kannte er die Schwäche des Menschen und was aus ihr folgen werde; gemäss seiner Liebe und Kraft aber wird er die Natur der geschaffenen Substanz überwinden. Zuerst aber musste die Natur sich zeigen, dann besiegt und verschlungen werden das Sterbliche vom Unsterblichen, das Vergängliche von dem Unvergänglichen und dann der Mensch werden nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes, als er empfangen hatte die Kenntniss des Guten und Bösen¹⁾.

Unzweifelhaft verlangt Ir. an diesen und anderen Stellen einen

1) ... neque suave esset eis quod est bonum, neque pretiosa communicatio Dei, neque magnopere appetendum bonum, quod sine suo proprio motu et cura et studio provenisset, sed ultro et otiose insitum. Quae corona autem his qui non eam uti victores in certamine consecuti sunt? IV. 37⁶ 290. Dann folgt I. Co. 9²⁴⁻²⁷ „Nescitis, quoniam qui in stadio currunt“ etc. Et quanto per agonem nobis advenit, tanto est pretiosior: quanto autem pretiosior, tanto eam semper diligamus. Pro nobis igitur omnia haec sustinuit dominus ... Deo quidem magnanimitatem praestante in apostasia hominis, homine autem erudito per eam; praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem ... uti tandem aliquando maturus fiat homo in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum (IV. 36⁷ 291). Καθὸ δὲ μὴ ἐστὶν ἀγέννητα (τὰ νεωστὶ γεγεννημένα), κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου ... Ὡς οὖν ἡ μὲν μήτηρ δύναται τέλειον παρασχεῖν τῷ βρέφει τὸ ἔμβρυον τὸ δὲ ἔτι ἀδυνατεῖ τὴν αὐτοῦ πρεσβυτέραν δέξασθαι τροφήν, οὕτως καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸς μὲν οἷός τε ἦν παρασχεῖν ἀπ' ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό· νήπιος γὰρ ἦν ... Αὐτὸς μὲν γὰρ (ὁ Λόγος) ἐν τῇ ἀφθάρτῳ αὐτοῦ δόξῃ πρὸς ἡμᾶς ἐλθεῖν ἠδύνατο· ἀλλ' ἡμεῖς οὐδεπώποτε τὸ μέγεθος τῆς δόξης αὐτοῦ βαστάζειν ἠδυνάμεθα ... Ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς

Fortschritt in der sittlichen Entwicklung des Menschen, er lässt ihn als Kind geschaffen sein und reifend fortschreiten, bis er an sein Ziel gelangt, den dauernden Besitz Gottes, die Anschauung Gottes, das Geniessen des Logos. Die hierzu erforderliche Reife wird dem ebenerst erschaffenen Menschen abgesprochen — *νήπιος γὰρ ἦν* — er soll erst geistig reif werden, um das absolut Vollkommene (*τὸ τέλειον*) zu erreichen. Betrachten wir das Ziel, das überall deutlich genug ausgesprochen ist, dann erscheint es ganz natürlich, dass Adam, wie Ir. will, nach diesem erst hinstreben musste. Doch die Äusserungen des hl. Ir. reichen wohl noch weiter: zwar nennt er nicht wörtlich den Menschen von Anfang an, den ebenerst geschaffenen, unvollkommen, doch thatsächlich scheint seine Meinung darauf hinauszulaufen.

Wir müssen aber gestehen, dass wir bei diesen Ausführungen fast beständig mit der bereits erwähnten Schwierigkeit zu kämpfen haben: Auf wen bezieht sich jeder einzelne Satz? Ir. beginnt mit rein theoretischen Erörterungen, dann kommen „wir“ als Subjekt, dann erwähnt er die *apostasia hominis*, doch scheint er Adam nur beispielsweise anzuführen. Dann ist vom „homo“ im allgemeinen die Rede, dann wieder von „uns“, von den Corinthern, wieder von dem „homo“, von den Gnostikern und den *homines*; und Prädikat ist allemal: sie konnten nicht vollkommen von Anfang an sein. Wenn wir demnach auch nicht sagen können, dass die anfängliche Unvollkommenheit in Bezug auf das ewige Ziel,

ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτὸ (τὸ τέλειον) ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι, ἢ καὶ χωρῆσας κατασχεῖν. Καὶ διὰ τοῦτο συνενηπλάζεν υἱὸς τοῦ Θεοῦ, τέλειος ὢν, τῷ ἀνθρώπῳ . . . Διὰ ταύτης τῆς τάξεως, καὶ τῶν τοιούτων ῥυθμῶν καὶ τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς ὁ γεννητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγεννήτου γίνεται Θεοῦ. "Εδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι καὶ γενόμενον ἀυξῆσαι καὶ ἀυξήσαντα ἀνδρωθῆναι καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι καὶ πληθυνθέντα ἐνισχύσαι καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. Θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι ὁρασις δὲ Θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας. [Hierzu bemerkt Lumper Historia III p. 460 durchaus treffend: Quae omnia persuadent, de ea tantum perfectione hic agi, quam consequitur homo in altera vita, Deum intuitive videndo.] Non enim imputamus ei, quoniam non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum dii. Secundum enim benignitatem suam bene dedit bonum et similes sibi suae potestatis homines fecit; secundum autem providentiam scivit hominum infirmitatem et quae ventura essent ex ea; secundum autem dilectionem et virtutem vincet factae naturae substantiam. Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali (IV. 38. Harvey p. 292—297).

das ursprüngliche Herrschen des natürlichen Principis (*primo naturam apparere*) dem Urvater in erster Linie zugeschrieben wird, so müssen wir doch erkennen, dass Adam hierbei mit eingeschlossen ist. Es ist folglich nicht zulässig, diese Äusserungen über die Ursprünglichkeit des Naturzustandes einfach auf Adam zu übertragen, noch viel weniger auf den Urzustand.

Nur unter zwei Voraussetzungen nämlich kann die „Vollkommenheit“ dem eben gewordenen Menschen abgesprochen werden: 1) wenn die Vollkommenheit mit dem übernatürlichen Ziel des Menschen identifiziert wird und 2), wenn dieses Ziel ins Jenseits verlegt wird. Unter dieser Voraussetzung ist die Übertragung auf Adam statthaft und naturgemäss. Wenn Ir. ferner die Natur als das Grundlegende für „den Menschen“ im allgemeinen hinstellt, so geht er auch hierbei von einer weiteren Voraussetzung aus: dem jetzigen Zustand des Menschen, der dem Irrtum und der Sünde unterworfen ist (cf. IV. 38¹ p. 292f. und 38⁴ p. 297 oben). So kann Adam hier nur in seinem gleichen Zustand nach der ersten Sünde in Betracht kommen, und als solcher wird er vielfach von Ir. in das erlösungsbedürftige Menschengeschlecht eingerechnet, während er sonst als über uns allen stehend dargestellt wird (cf. Dorner II p. 482). So erst können wir begreifen, wie Ir. die heterogenen Begriffe *λαβεῖν, χωρῆσαι, κατασχεῖν τὸ πνεῦμα* durch ἡ καὶ verbinden kann; so erst wird es klar, wie Ir. den Menschen nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes bald werden, bald geworden sein lässt. Oder könnte man annehmen, dass Ir. selbst diesen ihm so geläufigen Begriff in sich diametral widersprechender Weise gebrauchen würde? Ein versteckter Widerspruch liesse sich ja vielleicht denken, ein so offen zu Tage tretender wäre unmöglich. Werfen wir schliesslich noch die Frage auf, welche höheren Interessen den Kirchenvater in solche Lage getrieben haben sollten, so müssen wir nach obigen Ausführungen gestehen, dass sich solche nicht auffinden lassen. Was sollte den Apologeten veranlassen, des Falles und Rückschlages zu vergessen, der noch in der Erinnerung der Völker, wenschon sagenhaft verunstaltet, lebendig war? Wie sollte der Apologet den durch die Sünde verlorenen heiligen Urstand ausser Acht lassen, den Christus wiederherzustellen gekommen war? Warum sollte der Moralist nicht Rücksicht nehmen auf den durch die Gnade Gottes erhobenen und verklärten Anfangszustand, dessen Verlust nur zu deutlich die Strafe der Sünde zeigte? Im Gegenteil, gerade für den Apologeten und Moralisten ist es von höchstem Wert, dass alles, was aus Gottes Händen hervorgeht, gut, tadellos und so vollkommen wie möglich ist.

Wir können also trotz, oder infolge der gewissenhaftesten Untersuchung nicht zugeben, dass Ir. sich in diesem Punkte widersprochen habe; nur das möchten wir einräumen, dass er nicht genügend klar die Voraussetzungen angegeben hat, unter denen er die zweite Gedankenreihe vom notwendigen Fortschritt des (gefallenen) Menschen entwickelte.

Ausserdem können wir zur Erhärtung unseres Beweises von der Übernatürlichkeit und Gnade des Urzustandes noch auf die ἀνακεφαλαίωσις¹⁾ hinweisen. Wenn auch das Wort selbst wieder vieldeutig gebraucht werden kann, so zeigt doch eine Anzahl von Stellen deutlich, dass damit dort die Wiederherstellung eines verloren gegangenen Zustandes gemeint ist²⁾. Filius Dei, lesen wir III. 18¹ (95), homo factus longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit [ἀνακεφαλαίωσε] *ut quod perdideramus in Adam . . . hoc in Christo Jesu reciperemus*: wir sollen durch die Gnade des hl. Geistes wieder Kinder Gottes werden, also muss auch Adam vor dem Fall im Stande der heiligmachenden Gnade gewesen sein. Darum heisst es in demselben Kapitel § 7 (p. 101): Christus führt uns in die Freundschaft und Eintracht mit Gott zurück³⁾; er stellt die Gemeinschaft mit Gott wieder her, wir erlangen sie wieder von ihm, wie wir auch daraus, dass Christus so sehr häufig mit Adam verglichen wird, einen Schluss auf die Heiligkeit des letzteren ziehen können.

So befindet sich Irenaeus auch in innigem Zusammenhange mit der Tradition. Im „Barnabasbriefe“ finden wir die schöne Stelle: Λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα, ἐγενόμεθα καινοὶ πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι (16⁸). Mit grosser Deutlichkeit schrieb Tatian: καὶ χορὴ λοιπὸν ἡμᾶς ὅπερ ἔχοντες ἀπολωλέκαμεν [ἐν Ἀδὰμ] τοῦτο νῦν ἀναζητεῖν ζευγνύναι τὴν ψυχὴν τῷ Πνεύματι ἁγίῳ καὶ τὴν κατὰ Θεὸν συζυγίαν πραγματεύεσθαι (adv. Gr. c. 15 MVI. 837 A), an einer anderen Stelle: Γέγονε μὲν οὖν συνδιαίτονον ἀρχῇθεν τὸ πνεῦμα τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ πνεῦμα

1) Philologisch behandelt von Molwitz: De ἀνακεφαλαιώσεως in Ir. theologia potestate. D. Drsd. 1874.

2) Erat enim (Verbum Dei) homo pro patribus certans et per obedientiam inobedientiam persolvens. III. 18⁶ 100. Dorner bemerkt hiezu: Das Wort recapitulare, das bei Ir. so häufig ist, heisst . . . a) wiederholen . . . b) zum Anfang, d. h. zum ursprünglichen Begriff zurückführen d. h. α) vollenden β) wiederherstellen. Das Nähere ist nachzulesen l. c. p. 485 f.

3) Εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους (Θεὸν καὶ ἄνθρωπον) συναγαγεῖν, in amicitiam et concordiam utrosque reducere; nisi recepissemus communionem; quapropter . . . venit . . . omnibus restituens eam quae est ad Deum communionem.

ταύτην ἐπεσθαι μὴ βουλομένην αὐτῷ καταλέλοιπεν (ibid. c. 13. 833 B.) Auch Justin (Dial. c. 40. M. VI. 561 C) hat wohl die Einwohnung des hl. Geistes in Adam mit den Worten bezeichnen wollen: ὅτι γὰρ τὸ πλάσμα, ὃ ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν Ἀδὰμ, οἶκος ἐγένετο τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ παρὰ τοῦ Θεοῦ, καὶ πάντες νοεῖν δύνασθε; und Ambrosius bezeichnet den Gnadenschmuck Adams, entsprechend der stola a spiritu, als velamen innocentiae.

Adam ist also nach der Lehre unseres Kirchenvaters in dem Sinne als vollkommen erschaffen worden, dass der Geist Gottes in ihm wohnt, vollkommen, ohne dass dadurch ein weiterer Fortschritt ausgeschlossen wäre. Mit Recht kann Herman Schell (Katholische Dogmatik III. Bd. Paderborn 1892. p. 109) „in der selbstthätigen Entwicklung vom Können zum Thun ein ebenso wichtiges Moment der Vollkommenheit sehen, wie in dem Inhalt der Vorzüge selbst“. Und irenäisch klingt auch der folgende Satz: „Die Vollkommenheit des geistigen Lebens liegt weder allein, noch vorzüglich in der Fülle dessen, was seinen Inhalt bildet, sondern ebenso in dem Mass der Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit¹⁾, mit welcher dieser Inhalt erworben, angeeignet und verwertet wird“. So eignet die Vollkommenheit nach Iren. dem Anfangszustande des Menschen, und gleichfalls dem Endzustande, nur in verschiedenem Sinne.

Bevor wir nun vernehmen, wie Ir. uns die grosse Katastrophe des Menschen darstellt, müssen wir noch wenige Nebenfragen erledigen, zunächst, in welchem physischen Entwicklungszustande sich der Heilige die Ureltern gedacht haben mag.

Nirschl (Patrologie I p. 199) bezeichnet als individuelle Meinung unseres Lehrers „die Menschen seien in unreifem Alter geschaffen worden“, ebenso sagt auch Duncker (p. 117 f.): „Sie waren Kinder, die zum Mannesalter heranreifen sollten“, Harnack (p. 502) schlecht hin: „Der Mensch war infans“, Zöckler (p. 41) „ein blosses Kind“, Fessler-Jungmann (Institutiones patrologiae Oeniponte 1890 Bd. I² p. 254) glauben die „protoparentes in aetate infantili creatos“, Horn (Commentatio de autentiis eorum patrum quorum auctor. ante Aug. plurimum valuit de peccato originali. Gottingae (1801) p. 33.) mit neueren sieht hier sogar einen integrierenden Bestandteil des irenaeischen Lehrgebäudes, indem Iren. aus dem jugendlichen Alter der Ureltern ihren leichten Fall erklären soll.

1) ... ita ut essent nullius momenti boni eo quod natura magis quam voluntate tales existerent et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem. IV. 37⁶ 290.

Zwar nennt Ir. die Protoparenten, wie wir bereits sahen, ἄρτι, νεωστὶ γεγονότες, νήπια κτλ.; aber hätte er sie sich in der That als Kinder vorgestellt, dann wäre es ja grade schwierig zu erklären, wie er ihnen unter solchen Umständen die Sünde als eine so schwere hätte imputieren wollen, da er ja besonders das „rationabiles, examinatores et iudices facti“ (IV. 37⁶ 290) hervorhebt. Die umstrittenen Ausdrücke aber im eigentlichen Sinne auf Adam zu beziehen, können wir keinen Grund finden.

Nachdem Ir. im 37. und 38. Capitel des vierten Buches von der Wahlfreiheit der Menschen im allgemeinen gesprochen hat, und dargethan, wie notwendig einerseits diese, und andererseits der Fall erst durch sie möglich geworden ist, will er zeigen, dass Gott an dem Übel selbst keine Schuld trägt. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Adam insofern, als er Repräsentant des ganzen Menschengeschlechts war und uns in Bezug auf unsern jetzigen Zustand gleichgeordnet ist. Denn die ganze Entwicklung, die dort „dem Menschen“ zugeschrieben ist, muss auf das ganze Menschengeschlecht bezogen werden, und nur unter dieser Voraussetzung können wir plötzlich eingeführt werden, als in der Mitte der Entwicklung stehend „die wir der Milch noch bedürftig (IV. 38² 294), die Grösse seiner Glorie noch nicht tragen konnten“ (IV. 38¹ 293). Grade bei dieser Stelle ergibt sich ganz deutlich, dass Ir. die Menschen im allgemeinen in statu viatoris meint. Seine Anlehnung an Paulus ist hier zu evident, der I. Co. 3^{1/4} 1) von den Corinthern als Unmündigen in Christo spricht, denen er Milch gab zu trinken, nicht Speise. Wenn Ir. auch sagt: ἀπ' ἀρχῆς τέλειον ἀναδείξαι τὸν ἄνθρωπον, so kann er damit doch jeden einzelnen Menschen im Auge haben, für den von vorneherein die höhere Stufe der Vollkommenheit, die die Möglichkeit des Sündigens ausschliesst, zwar möglich, aber doch nicht wirklich war. Das „nuper factus“ ist zu fassen im Gegensatz zum „solus infectus, perfectus“ und so passt auf uns alle τὸ τοῦ ἀνθρώπου νήπιον = nunc facti homines. Ja, einmal (V. 1¹ 314) spricht Ir. auch deutlich von uns allen, als solchen, qui nunc nuper facti sumus. Wir alle können in statu viatoris nicht die ganze, von Gott uns bestimmte Glorie tragen und sind in dieser Hinsicht noch nicht reif, noch nicht vollendet. So gilt von allem Geschaffenen: καθὸ νεώτερα κατὰ τοῦτο καὶ νήπια. Demnach ist Böhringer correct, wenn er schreibt: „Ir. vergleicht den Urzustand des Menschen [und unsern Pilgerstand] mit dem eines (in seiner Art vollkommen) Kindes —

1) cf. Hebr. 11¹³.

unstreitig das passendste Bild“ (p. 470). Die physische Entwicklungsstufe der Ureltern gar zu gering uns vorzustellen, werden wir schon dadurch verhindert, dass Eva, wie bei Tertullian an zwei Stellen ¹⁾, so bei Iren. sehr häufig *virgo* genannt wird, ferner auch dadurch, dass Adam, der durch den Fall *indolem et puerilem amiserat sensum* (III. 23⁵ 128), nach dem Fall als gereifter Mann sofort redend und handelnd auftritt.

So bezieht sich die *puerilitas* im Urzustand nicht auf den Körper, sondern auf die Gesinnung. Doch eine Stelle haben wir noch näher zu betrachten, die uns vielleicht über die körperliche Reife der Stammeltern direkten Aufschluss giebt: „*Eva vero . . . quemadmodum virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens — erant enim utrique nudi in Paradiso et non confundebantur, quoniam paulo ante facti, non intellectum habebant filiorum generationis; oportebat enim illos primo adolescere, dehinc sic multiplicari*²⁾ — *inobediens facta . . . sic etc.*“ — *Paulo ante facti, non intellectum habebant* legt wohl nahe, dass zunächst und hauptsächlich das geistige Verständnis dafür fehlte; *oportebat illos primo adolescere*, dass die körperliche Reife noch nicht völlig erreicht war.

Ein Vergleich mit dem, was der Lehrmeister des Ir., Theophilus, über diesen Punkt sagt, ist nicht ohne Interesse. Wir lesen bei ihm: *τῇ δὲ οὐσῇ ἡλικίᾳ ὁ Ἀδὰμ ἔτι νήπιος ἦν, διὸ οὐπω ἠδύνατο τὴν γνῶσιν κατ' ἀξίαν χωρεῖν. καὶ γὰρ νῦν, ἐπὶ τὴν γεννηθῆ παιδίον, οὐκ ἔτι δύναται ἄρτον ἐσθίειν, ἀλλὰ πρῶτον γάλακτι ἀνατρέφεται, ἔπειτα κατὰ πρόςβασιν τῆς ἡλικίας καὶ ἐπὶ τὴν στερεὰν τροφήν ἔρχεται* (ad. Aut. II c. 25 M. VI. 1092 A B). Hier zeigt er durch den Zusatz *τῇ ἡλικίᾳ* deutlich genug an, dass er sich Adam als ein wirkliches Kind vorstellt, und den folgenden Vergleich will er, wie aus dem ganzen erhellt, möglichst genau auf Adam übertragen wissen. Das Verbot, vom Baume der Erkenntnis zu essen, ist dem hl. Theophilus nur das Zeichen der väterlichen Autorität — die theologische Dogmatik befand sich eben noch unter Theophilus in dem Kindeszustand, in den sie Adam versetzen wollte. Mit Irenaeus wird sie mannbar, legt ab, was dem Kindesalter entsprach, und nimmt an die tiefere Erkenntnis, welche den Mann zielt. Wenn es dem hl. Irenaeus zu besonderem Ruhme gereicht,

1) De carne Chr. c. 17. Oehler II p. 454; de pat. I p. 596.

2) Auffallend dürfte es sein, dass der Mangel an geschlechtlicher Scham aus einem rein natürlichen Grunde erklärt wird. cf. oben p. 27.

dem Glaubensbewusstsein in einigen wichtigen Sätzen zu einer grundlegenden Normalform verholfen zu haben, so ist es ein nicht minder günstiges Zeichen für seine hohe Begabung, dass er es verstand, im Geist der Kirche dem gewachsenen Verständnis entsprechend, mangelhafte Anschauungen seiner Vorgänger zu modifizieren.

Wie lange die ersten Menschen den Zustand der Unschuld bewahrt haben, ist mit Bestimmtheit nicht zu eruieren. Zöckler irrt jedenfalls mit seiner Angabe: „Als beliebteste Annahme steht auch innerhalb der kirchlichen Tradition die Meinung von nur eintägigem Verweilen Adams und Evas im Paradiese fest. Sie wurde vertreten von Irenaeus, Ephräm etc.“ (Urzustand. p. 36). Der Satz Harnacks, dass Ad. sofort nach der Schöpfung ungehorsam geworden sei, (I² p. 500) also keine Gelegenheit gehabt habe, seinen Gehorsam gegen Gott zu beweisen, ist gleichfalls unrichtig. Sollte Ir. vergessen haben, dass die Vorführung und Benennung der Tiere, die Schaffung der Eva Zeit gebraucht habe, wenn, wie er es thut, der ganze Bericht litterär gedeutet wird? Anscheinend hat sich Harnack zu stützen geglaubt auf IV. 37⁶ (289/90): *Sed oportebat, inquit¹), eum neque angelos tales fecisse ut possent transgredi, neque homines qui statim ingrati existerent in eum.* Da wir alle in demselben Zusammenhange nunc nuper facti homines genannt werden, müssten besondere Gründe vorliegen, das Adverb statim besonders zu pressen. Überdies geht, wie schon mehrmals angemerkt werden musste, der ganze Passus gar nicht auf Adam und Eva im besonderen, sondern auf die Constitution der Menschennatur im allgemeinen, und die ist allerdings derart, dass der Mensch sofort mit dem Erwachen der Vernunft undankbar werden kann. Nur soviel ist aus V. 23² 387/8 für Ir. gewiss, dass der Sündenfall nicht am ersten Tage ihres Daseins stattfand, sonst hätte Ir. sich ja nicht in lange Speculationen und Vermutungen einzulassen brauchen, an welchem Wochentage das Essen und Sterben geschehen sei (cf. unten p. 69).

Als Resultat unserer bisherigen Darstellung ergibt sich also mit Gewissheit als Lehrmeinung des hl. Irenaeus: Die Ureltern sind von Gott dem Vater so vollkommen geschaffen, wie es in Hinsicht auf ihren freien Willen und ihr ewiges Ziel nur eben möglich war, d. h. in solcher Vollkommenheit, dass sie dieselbe

8) Zu dem bisher unbeanstandeten Textworte „inquit“ bemerkt Harvey gut: Int. for *φασι*, read *φησι*.

durch selbstthätigen Fortschritt vermehren mussten. Körper und Seele waren zum ewigen, ununterbrochenen Leben bestimmt; der Körper des Menschen ohne Mängel und Schmerzen, seine Seele ausgerüstet mit ihren, wenn auch noch nicht völlig entwickelten, so doch zur völligen Entwicklung bestimmten Geisteskräften und mit dem übernatürlichen Schmuck der Heiligkeit versehen, den die Ureltern auf einige Zeit bewahrten und dann verloren.

II. Abschnitt.

Die Katastrophe des Sündenfalls.

Bisher haben wir die Ureltern in einem Zustande der Reinheit und Heiligkeit gesehen, wie er ihnen als Krone der Schöpfung, als unmittelbarem Geschöpf aus den Händen Gottes zukam; es durfte nichts Böses an ihnen erscheinen, damit der Schöpfer nicht als Ursache des Bösen gelten dürfe. Es genügte für die Zwecke des Heiligen, diese Lehre in allgemeinen Zügen darzustellen. Wenn es sich jetzt aber darum handelt, den Eintritt des Bösen in die Welt zu erklären, so dürfen wir von dem scharfsinnigen Gegner des gnostischen Dualismus grössere Ausführlichkeit erwarten. Die alte Frage „*Πόθεν τὸ κακόν*;“, welche die Denker aller Zeiten beschäftigt hat, musste von ihm aufs neue und genaueste untersucht werden, wenn er die Irrlehrer in dem Grundstock ihres Gebäudes angreifen wollte. Hier besonders galt es, allen Scharfsinn aufzubieten und Widersprüche zu vermeiden, um den Gegnern keine Blöße zu geben. Dass diese aber nicht wenig wegen ihrer philosophischen Schulung zu fürchten waren, zeigt der ganze Aufbau ihres Systems, zeigt des geistreichen Celsus *λόγος ἀληθῆς* oder auch sein Zeitgenosse Lucian. Selbst deren Erzeugnisse waren ihm m. E. höchst wahrscheinlich bekannt, sodass er auch ihre Einwürfe berücksichtigen musste. Grade an der Darstellung des Sündenfalls nahm die rationalistische Philosophie und Theologie zu allen Zeiten Anstoss (cf. Keim, Des Celsus w. W. p. 98 f.) und heute noch hört man einwenden: „Um den Sündenfall denkbar zu machen, immer muss man, um ihn zu erklären, schon vor ihm ein Minimum von Sünde im Menschen voraussetzen, was wider die ausdrückliche Aufgabe ist. Aus dem rein Guten bleibt die Entstehung des Bösen schlechthin unbegreiflich“. (Rich. Rothe, Theol. Ethik. Heidelberg 1869 ff. Bd. III. p. 51), „Die Ursünde soll ... eine solche That gewesen sein, deren Möglichkeit durch die Natur dieses Individuums garnicht ausgeschlossen war“. (Nitzsch, Lehrb. d. evang. Dogmatik. Frb. 1892. p. 319). Ähnlich glauben schon die sog. clemen-

tinischen Homilieen, dass einen Sündenfall Adams aussagen, das Ebenbild Gottes schmähen hiesse (III. 17). „So wenig ist Adam Sünder, dass die Sünde erst aufkam, als sieben Generationen nach Adam bereits über die Erde gegangen waren“ (J. Noeldechen, Tert. wider Praxeas. p. 468). In der Kirche aber war die Achtung vor der hl. Schrift, dem Wort Gottes, stets hoch genug, um solche Phantasiegebilde und Wagnisse nicht aufkommen zu lassen. Man hätte in der offenkundigsten Weise gegen das Traditionsprincip verstossen müssen, wenn man den ganzen Bericht der Genesis allegorisch hätte deuten wollen, wo der Herr selbst die Schaffung der Eva aus der Rippe Adams in wörtlichem Sinne nahm (Mt. 19⁴, Mr. 10⁶); und wenn der Völkerapostel diesen Vorgang in höchst eigentlichem Sinne auffasst (I Co. 11⁸), wie hätten dann kurz darauf ihre Nachfolger andere Bahnen wandeln können? Allerdings verdient der Umstand Beachtung, dass in den alten Glaubensregeln der Sündenfall nirgends erwähnt wird; in der sog. Novatianischen erscheint er zum ersten Male und, wie wir wohl annehmen dürfen, in Anlehnung an Iren. (cf. Probst, Lehre u. Gebet. p. 54). Trotzdem war die allegorische Auslegung des biblischen Berichts über den Sündenfall jetzt um so weniger zulässig, als die hellenistische Religionsphilosophie der Gnosis vom litterären Sinn ganz absah und in diesen und ähnlichen Darstellungen ihren Grund fand für die Verwerfung, oder sagen wir Achtung des Alten Testaments, und andererseits selbst die Heiden die Notwendigkeit der litterären Deutung betonten ¹⁾).

Iren. also deutet den Bericht litterär und giebt im 23. Capitel des 5. Buches folgende schriftgemässe Darstellung: „Im Anfange hatte Gott dem Menschen viel Speise gegeben, nur von einem Baume hatte er ihm verboten zu essen, wie nach den Worten der Schrift Gott zu Adam sprach: ab omni ligno etc. (Gen. 2^{16.17}). Jener aber (der Teufel cf. V. 22² 386) log gegen den Herrn und versuchte den Menschen; es lässt nämlich die Schrift die Schlange zum Weibe sprechen: Quid itaque dixit Deus: Ne manducaveritis ab omni ligno paradisi? Eva aber überführte ihn der Lüge und gab einfach das Gebot Gottes wieder²⁾, indem sie sprach: ab omni ligno paradisi manducabimus, a fructu autem ligni quod est in medio paradiso, dixit Deus, ex eo non

1) cf. Keim, Des Celsus wahres Wort passim.

2) Wie Eva das Gebot Gottes kund wurde, erfahren wir nicht; der Text bei Ir. lautet: „a ligno autem cognoscendi bonum et malum, ab eo non manducabitis; qua autem die manducaveritis ab eo, morte moriemini“, stimmt also nicht genau mit dem Schrifttext (V. 23¹ 386).

manducabitis neque tetigeritis, ne moriamini¹⁾). Als er nun erfahren hatte von dem Weibe das Gebot Gottes, nahm er zur List (astutia) seine Zuflucht, und betrog sie zum zweiten Mal durch eine Unwahrheit, sprechend: Non morte moriemini: Sciebat enim Deus, quoniam qua die manducaveritis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii scientes bonum et malum. Zuerst also disputiert er in Gottes Paradies [wo er nichts zu suchen hat] über Gott, als wenn [= wähnend, dass] er nicht zugegen sei, weil er die Grösse Gottes nicht kannte. Darauf von ihr hörend das Wort des Herrn sprach er die dritte²⁾ Lüge, sagend: „Non morte moriemini“. Doch dass Gott wahrhaft, lügnerisch aber der Teufel ist, zeigte sich aus der Wirkung, da der Tod ihnen folgte, als sie gegessen hatten. Zugleich nämlich mit der Speise zogen sie sich den Tod zu, weil sie als ungehorsame assen. Ungehorsam gegen Gott aber bringt den Tod. Deswegen sind sie ihm sofort ausgeliefert und Schuldner des Todes geworden“. Doch nicht beide auf gleiche Weise: *per mulierem enim homini dominatus est (diabolus) ab initio*“ (V. 21¹ 381). Die Sünde Evas gab dem Teufel Gewalt (dominatus)³⁾, aber sie war nicht schon direkte Ursache des Erbverderbens, erst die Niederlage Adams (homo = Mann) verursachte den Tod des menschlichen Geschlechts.

Für die Schlange hat Iren. ohne weiters den Teufel eingesetzt, wie es nach dem Vorgang von Sap. 2²⁴ und den Neutestamentlichen Stellen Joh. 8⁴⁴ Apo. 12⁹ durchaus gestattet war; und aus II. Co. 11³ nahm er den Ausdruck „astutia“ hinzu. Diese Substitution finden wir häufig, so III. 23¹ 125; in der Vorrede zum 4. Buch wird serpens und apostata angelus abwechselnd gebraucht, und von letzterem ausgesagt, dass er durch die Schlange (per serpentem) den Ungehorsam der Menschen gewirkt habe. — V. 26²

1) Ir. meint demnach, dass dem bösen Geist das Verbot nicht genau bekannt war, als er, um Eva zu versuchen, an sie herantrat. Eva musste es ihm erst verraten, bevor er seine Lügenpläne weiterführen konnte.

2) Wie diese Lüge als dritte bezeichnet wird, erklärt Feuarent (bei Stieren I p. 1056): Primum Deum esse mendacem. Non est verum, ait, quod dixit vobis: Morte moriemini: ac proinde non est ei credendum. Secundum Deum esse invidum, quod nolisset eos esse sicut dii, sapientes, quod tamen facili negotio poterant fieri. Tertio illi arbori tantam vim insitam, ut eos immortales et summa aequalique cum Deo sapientia praeditos efficere posset.

3) cf. Theoph. ad Aut. II. 28 1097 A: *Εὐὰν διὰ τὸ ἀρχῆθεν πλανηθῆναι ὑπὸ τοῦ ὄφεως καὶ ἀρχηγὸν ἁμαρτίας γεγονέναι*; dieser Ausdruck dürfte dem biblischen *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* A.A. 3¹⁵, *ἀρχ. τῆς σωτηρίας* Heb. 2¹⁰, *ὁ τῆς πίστεως ἀρχ.* Heb. 12² nachgebildet sein.

lesen wir: per serpentem seduxit (satanas) hominem, quasi latens Deum. Die Schlange war also wohl nur eine besondere Form, die der Satan angenommen hatte, um sich vor Gott zu verbergen. Dass Ir. so weit gegangen ist, wie Justin, der ὄφης lediglich als einen besonderen Namen für den Bösen ansah¹⁾, ist nach dem Gesagten kaum glaublich. Höchstens könnte hierfür ins Gewicht fallen, dass der Fluch, der die Schlange trifft, gar nicht auf ihre spezifische Eigenart bezogen wird; doch vereinigt sich auch dies besser mit unserer ersten Ansicht. Der Teufel ist also der Übeltäter, er befeindete das Geschöpf Gottes und unternahm es, die Menschen zu Feinden Gottes zu machen, die das bedauernswerte Object seines gottfeindlichen Handelns sind²⁾.

Duncker meint (p. 114), dass Ir. erst in der Versuchung des Menschen diejenige Sünde erblickt, die dem Anführer der bösen Engel Bestrafung und Verdammnis einbrachte. Eine ruhige Betrachtung der betreffenden Stellen kann aber kaum ein derartiges Resultat ergeben. Duncker führt an: .. sicut etiam diabolus .. quum sit unus ex angelis his, qui super spiritum aeris praepositi sunt .. invidens homini, apostata a divina factus est lege, *invidia enim aliena est a Deo* ... (V. 24⁴ 390) ἔκτοτε γὰρ ἀποστάτης ὁ ἄγγελος αὐτοῦ καὶ ἐχθρὸς, ἀφ' ὅτε ἐξήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ καὶ ἐχθροποιῆσαι αὐτὸ πρὸς τὸν θεὸν ἐπεχείρησεν (IV. 40³ 303). Es heisst in der ersten Stelle „invidia est aliena a Deo“, schon der (im Geiste wohnende) Neid entfremdet von Gott, und nicht erst derjenige, der sich bereits in That umgesetzt hat; indem der Engel mit neidischen Augen auf den hochbegnadeten Menschen sah, wurde er abtrünnig von Gott, wurde er einer der Engel, die über den Geist der Luft gesetzt sind, wie der Apostel (Eph. 2²) und Ir. mit Bezugnahme auf ihn die bösen Geister bezeichnet. Von der Versuchung selbst ist keine Rede, sondern der hl. Irenaeus erblickt

1) Dial. c. 124 M. VI. 765 A: τὴν πτώσιν τοῦ ἐνὸς τῶν ἀρχόντων, τουτέστι τοῦ κεκλημένου ὄφεως. Ap. I. 28. M. VI. 372 B: παρ' ἡμῶν ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφης καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος. Theophilus (II. 28. M. VI. 1097 A) bleibt für unsere Frage unklar: Σατὰν καλούμενος ὁ τότε διὰ τοῦ ὄφεως λαλήσας αὐτῇ.

2) Nicht ohne Interesse ist auch die exegetische Parallele, die Adams und Christi Versuchung ihm bietet. 1) In beiden der Teufel als Versucher, wenn auch beim ersten Mal in fremder Gestalt. 2) Die zweifache Unenthaltbarkeit wurde durch die Enthaltbarkeit Christi (lapides — panis) aufgehoben. 3) Elatio sensus, quae fuit in serpente, dissoluta est per eam, quae fuit in homine humilitas. 4) Soluta est ea, quae fuerat in Adam praecepti Dei praevaricatio, per praeceptum legis, quod servavit Filius hominis, non transgrediens praeceptum Dei. V. 21. 381/3.

allein in der Gedankensünde den Grund für die Entfernung der Engel von Gott, die dadurch, dass sie vollzogen wurde, zugleich die entsprechende Strafe in sich schloss. So fährt er denn auch mit Recht fort: *per hominem traducta est apostasia eius*. Was aber von den menschlichen Vorzügen ihm zum Anstoss geworden ist, lesen wir gleich darauf: „der Teufel beneidete ihn um sein Leben“ (V. 24⁴ 390), das übernatürliche Gnadengeschenk, das den Menschen trotz seiner Körperlichkeit den Engeln gleichmachen oder ihn gar über sie stellen sollte. Ob mit dem sonst hoch geschätzten Henoch Ir. noch andere Gründe für diesen Neid annahm, vielleicht die natürliche Selbstvermehrung des Menschengeschlechts, wie man aus Gen. 6¹ schliessen könnte¹⁾, muss dahin gestellt bleiben²⁾.

In einen gewissen Widerspruch mit dieser Stelle scheint sich die zweite zu setzen; hier tritt noch hinzu: *καὶ ἐχθροποιῆσαι αὐτὸ (τὸ πλάσμα) πρὸς τὸν θεὸν ἐπεχείρησεν* „feindlich zu machen das Geschöpf gegen Gott schickte er sich an“, wodurch er sich offenkundig d. h. durch eine äussere That in einen feindlichen Gegensatz zu Gott stellte. Aber auch dieser Ausdruck braucht nicht auf die Verführung im Paradiese bezogen zu werden, nichts hindert, um den Einklang mit der ersten Stelle evident zu machen, auch hier anzunehmen, dass *ἐπιχειρεῖσθαι* nur den gedanklichen Plan bezeichnet.

Wir hätten dann den Satz in zwei Parallelglieder aufzulösen: Von da ab ist der *ἄγγελος* abtrünnig von Gott geworden, seitdem er den Menschen beneidet, und Feind, seitdem er sich anschickte, den Menschen zum Feinde Gottes zu machen. Zu dieser Erklärung zwingt uns förmlich der Vergleich, der unserer Stelle (V. 24⁴ 390) vorangeht: es ist der mit dem Rebellen, bei dem der Unterschied zwischen Gedankensünde und Thatsünde ganz vorzüglich hervortritt. Sobald nämlich ein Mensch die vom König gesetzte Ordnung zu zerstören wünscht, wird er abtrünnig vom König; sobald er auch nur den Gedanken hat, die Freunde des Königs zu dessen Feinden zu machen, ist er selbst ein Feind des

1) cf. Schell II 249. Tertul. De vel. virg. 7. MII 899A; de orat. 22 MI 1187; adv. Marc. V. 18 MII 519 e. a. Clem. Alex. Strom. V. 725 VII. 884).

2) Die Ansichten sonstiger Väter über diesen Punkt hat Lumper zusammengestellt: „Crediderim vel eum (Ir.) cum Gregorio Nysseno et Cypriano sensisse diabolum super spiritum aeris et terrenarum rerum administrationi praepositum aegre tulisse quod homo . . . ad imaginem Dei factus esset, vel cum Anastasio Sinaita existimasse, diabolum ferre non potuisse quod homini collatus esset a Deo terrenarum omnium rerum dominatus quem ipse ambiebat.“ Hist. theol.-crit. III, 444.

Klebba, Anthropologie des hl. Irenaeus.

Königs; ohne seinen Plan noch auszuführen, ist er Rebell und der Strafe verfallen. Den Grundriss des Vergleichs geben wir kurz so wieder: Wie ein Rebell, der ein Land erobern will, die Einwohner desselben zum Aufruhr verleitet, so wurde auch der Teufel, der den Menschen beneidete, abtrünnig vom göttlichen Gesetz. Dass dann auch der Neid fortwirkte bei der Verführung selbst, wie der Apostel (Eph. 2²⁴) sagt: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*, ist damit nicht ausgeschlossen. — Entscheidend für einen vorangehenden Fall des Teufels sind sodann jene Stellen, wo eine Mehrheit von Engeln in seinen Abfall verwickelt erscheint (III. 23³; IV. 40¹), oder die Sünde der Engel ausdrücklich von der des Menschen unterschieden wird (I. 10³).

Aber immerhin ist es interessant, wie Ir. auf diesen Punkt so viel Wert legt, wo es sich um die Entstehung des Bösen handelt. Das Minimum von Sünde, das nach Rothe dem Menschen anhaften sollte, ist in den Kreis der Engel verlegt und hier rein geistig erklärt. Das erste Böse war also bei den sehr vollkommen erschaffenen Engeln eine Gedankensünde, die in der Vollkommenheit ihrer selbst und in der Begnadigung und reichen Ausstattung eines andern Geschöpfes zwar ihre Veranlassung, ihren Grund aber in der freien Willensentschliessung hatte (IV. 37¹). Alles, was objectiv vorlag, war daher gut; auch die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe, sündigen zu können, war ein Gut, das ihnen bei rechtem Gebrauch das Anrecht auf höhere Güter erschloss. Auf diese Weise ist nirgends in der Schöpfung etwas Böses zu finden, und mit dieser Lösung der Frage durch Ir. muss sich im Grunde wohl auch die heutige Theologie noch zufrieden geben.

Irenaeus beweist die Möglichkeit der Sünde durch theologisch-ethische Betrachtungen, die sich auf die in der hl. Schrift berichteten geschichtlichen Vorgänge stützen; auf Seiten des allgütigen Gottes hat nichts gefehlt. Bei dem Montanisten Tertullian ist trotz allen Puritanismus diese fromme Beweisführung zurückgetreten, um einer mehr philosophischen Platz zu machen. Aus der Qualität der Seele, als einem Abbild des Geistes, zieht er die Folgerung, dass sie nicht in jeder Beziehung dem göttlichen Geiste gleichen kann. Das Abbild ist geringer als die Wahrheit und die Seele geringer als der Geist. Wenn auch sie unsterblich, selbstschlüssig, vorahnend, vernünftig, für ein höheres Wissen veranlagt ist, so ist sie hierin doch nur ein Abbild und reicht nicht an die Kraft der Göttlichkeit, daher auch nicht zur Freiheit von der Sünde, (*sic nec usque ad integritatem a delicto*), denn dies kommt allein

Gott zu, d. i. der Wahrheit, und dies allein ist dem Abbild nicht gestattet¹⁾.

Wir erkennen unschwer, dass auch diese Sätze auf Ir. zurückgehen und werden durch den Context noch mehr in der Meinung bestärkt, dass wir es hier mit derselben Lehrtradition zu thun haben; ja wenn unser Gefühl uns nicht täuscht, möchten wir sogar annehmen, dass Tertullian direkt auf Ir. weiter gebaut hat (cf. cap. 10 u. 11 des 2. Buches *adv. Marc.*). Und doch hat die Darstellung eine nicht nur individuell, sondern principiell anders gemischte Deckfarbe erhalten, die dem traditionell Überkommenen ein ganz anderes Aussehen verleiht. —

In welcher Weise nun der von Satan geplante Abfall zur Ausführung gelangte, stellt Ir. in Anlehnung an die Worte der hl. Schrift ausführlich dar. Hochmut (*V. 21² 383*) verleitete den bösen Engel; ohne einen Rechtstitel (*iniuste V. 1¹*) suchte er die Herrschaft (*V. 1¹ 315*) über die Menschen zu gewinnen, besiegte das Menschengeschlecht in der That, machte uns, die wir naturgemäss²⁾ Eigentum Gottes waren, zu seinen Hörigen (*III. 23¹ 125; 18^{2. 7} 95*) und schleppte uns gefangen von dannen. Das brachte er zustande durch Unwahrhaftigkeit, die zur Wahrheit Gottes sich ganz conträr verhält. Während die hl. Schrift im Bericht nur von der Schlaueit der Schlange (*calliditas Gen. 3¹*) redet, hebt Ir., den Worten des Heilands (*Joh. 8^{43. 44}*) folgend, mit starker Betonung das Sündhafte in der Schlaueit, die Lüge hervor (*V. 23^{1. 2} 387/8*): durch Lüge versuchte er die Menschen, „er versprach ihnen, dass sie sein würden wie Gott, (*III. 23¹ 125*) was ihm schlechthin unmöglich ist“; (*Praef. IV. 145*) unter dem Vorwande der Unsterblichkeit verführte er den Menschen und verblendete allmählich

1) Quoquo tamen, inquis, modo substantia Creatoris delicti capax invenitur, cum adflatus Dei, i. e. anima, in homine deliquit. Nec potest non ad originalem summam referri corruptio portionis. Ad hoc interpretanda erit qualitas animae. In primis tenendum, quod graeca Scriptura signavit, adflatum nominans, non spiritum. *Adv. Marc. II. 9 M. II. 294 C.* Intellige adflatum minorem spiritu esse . . . Porro imago veritati non usquequaque adaequabitur *ib. 295 A.*

2) Cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam, suos proprios nos faciens discipulos *V. 1¹*; wir waren Eigentum Gottes, nicht wie Harnack (*I² p. 504 Anm. 4*) den Satz verstehen möchte: Gott war von Natur unser Eigentum, oder wir besaßen von Natur göttliche Eigenschaften. Letzteres wäre in der That höchst auffällig und unsern bisherigen Ergebnissen widersprechend, wie der Text aber lautet, sagt er etwas sehr einleuchtendes, da wir durch die Erschaffung Gottes Eigentum sind, wie das Gefäss dem gehört, der es gemacht hat. cf. *III. 20¹ 106.*

sein Herz (III. 23⁵ 128). Die Lüge aber verbarg er hinter den Worten der Schrift, was alle Häretiker thun (V. 21² 382). Der Teufel, die alte Schlange biss und verwundete die Ur- eltern, sodass sie ihr Leben verloren, er, der Teufel bewirkte den Tod in ihnen (mortem fecit in eis. III. 23¹ 125). Was hatten denn nun die Protoparenten gethan? Hatten sie ähnlich wie Satan in frechem Übermut gegen Gott den Herrn sich erhoben? Wir lesen ganz allgemein vom Vergehen der Menschen (deficiente homine III. 20¹ 105), an anderer Stelle (IV. 40³ 303) nennt Ir. den Adam ἀμελῶς μὲν ἀλλὰ κακῶς παραδεξάμενον τὴν παρακοὴν ἀνθρώπου¹⁾. Ungehorsam (I. 10³, III. 22⁴ 7, Fr. 32.) sind also, wie schon der Apostel (Ro. 5¹⁹) sagt, Adam und Eva gewesen²⁾ quoniam inobedientes manducabant (V. 23¹ 387), indem sie das göttliche Gebot übertraten (III. 23⁵ 128). Darin erblickt Iren. auch mit Recht eine Undankbarkeit gegen Gott (IV. 37⁶ 290; III. 20¹ 106; V. 3¹ 325), der sie geschaffen und mit Wohlthaten überhäuft hat³⁾. Eva im besonderen trifft der Vorwurf des Unglaubens⁴⁾, sei es nun, dass sie es nicht für möglich hielt, dass Gott in einem solchen Gebote zu ihr durch Adam spreche, sei es, dass sie meinte, Adam habe aus sich selbst ihr das Gebot gegeben.

Der Vorwurf des Hochmuts und eitelen Stolzes, den noch einige späteren Kirchenväter nach Ecli. 10¹⁵ nicht ohne Recht gegen Adam erheben, bleibt ihm gleichfalls nicht erspart (III. 20¹ 106; V. 3¹ 325). Als erschwerendes Moment der ersten Sünde wird

1) cf. Theoph. ad Aut. II. 27. M. VI. 1096 A: δι' ἀμελείας καὶ παρακοῆς.

2) id. II. 25. M. VI. 1092 C: ἀπειθεία καὶ παρακοή.

3) Ingratum enim magis hoc ei qui eum fecerat perficiens. (hoc will Harvey unrichtig mit τούτῳ wiedergeben.) III. 20¹, 106.

4) Diesen Sünden im Paradiese stellt der hl. Kirchenvater in anmutender Schilderung die Tugenden gegenüber, die sich bei der Verkündigung des Engels in Nazareth an der hl. Jungfrau offenbarten: Quemadmodum illa virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens ... inobediens facta .. causa facta est mortis: sic et Maria habens praedestinatum virum et tamen virgo, obediens .. causa facta est salutis. ... Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem. Eines der vielen prächtigen Worte aus dem Munde unseres Heiligen zur Verherrlichung Mariae! Es sei an dieser Stelle nur registriert die unwillige Ausserung Harnacks: „Schon von Ir. her war durch die fatale Parallele zwischen Eva und Maria der Anlass gegeben, der Maria einen gewissen Anteil am Erlösungswerk beizumessen“ (D.G. III. p. 525) und mit Genugthuung hingewiesen auf sogar noch ältere ähnlich schöne Aussprüche, die zusammen gestellt sind bei A. Schäfer. Die Gottesmutter in der hl. Schrift, Münster 1887.

ferner hervorgehoben, dass Adam sich zum Genuss der verbotenen Frucht verleiten liess, obwohl ihn nicht hungerte (V. 21² 382).

Zu unserm Erstaunen finden wir nun bei Harnack (D. G. I² p. 502) die Bemerkung: „Immer handelt es sich dabei (bei dem Sündenfall) für Iren. ausschliesslich um Leben und Tod, der Sünde erinnert er sich bei der Erlösung nur, wenn er Sprüche des Paulus citiert“. Hat H. denn die obigen Citate, die man leicht um das Doppelte vermehren könnte, übersehen? Es lassen sich mindestens zwei Dutzend Stellen beibringen, wo Iren. von dem Ungehorsam der Ureltern spricht; dass Paulus eben so stark diese Seite der Sünde hervorgehoben — von Ro. 5¹⁹ abgesehen — ist mir unbekannt; und lehnt sich Iren. auch an Paulus an, wenn er von dem Unglauben — einer der schwersten Sünden gerade bei Iren. — redet? Man thut vielleicht nicht Unrecht zu behaupten, dass niemand vor Iren. und lange nach ihm das sündhafte Moment bei dem Fall der ersten Menschen so scharf hervorgehoben hat, wie er. So sagt Ir.: Der Teufel kann nur, was er auch im Anfang gezeigt hat, verführen und ablenken den Sinn des Menschen, damit dieser das Gebot Gottes übertritt; und allmählich kann er verblenden ihre Herzen, sodass sie wagen, ihm zu dienen, indem sie den wahren Gott vergessen, ihn selbst aber wie Gott anbeten¹⁾. In den Consequenzen der Ursünde erblickt Iren. also geradezu Teufelsdienst, eine waghalsige Abwendung vom wahren Gott.

Dem Geist der römischen Kirche aber folgend, war der hl. Irenaeus dem Rigorismus so abgeneigt, dass er nicht nur Ankläger, sondern auch Verteidiger der Stammeltern sein will. Dazu drängt ihn auch dogmatisches Interesse, um eine Erklärung der Barmherzigkeit Gottes gegen die Menschen zu finden, während sie den gefallenen Engeln nicht zu teil wurde. In etwa möchte er diese Ungleichheit auf die verschiedene Natur beider Geschöpfe zurückführen²⁾, aber den hauptsächlichsten Unterschied findet er in der Sünde selbst. Wie wir schon oben gehört, handelt Ad. ἀμελῶς,

1) Diabolus autem, quippe apostata existens angelus hoc tantum potest quod detegit in principio, seducere et abstrahere mentem hominis ad transgredienda praecepta Dei et paulatim obcaecare corda eorum qui conarentur servire ei ad obliviscendum quidem verum Deum, ipsum autem quasi Deum adorare. V. 24³, 390. cf. das Wort Henochs: Die Menschen (von Teufeln verführt) opferten Teufeln wie Göttern (Übs. von Hoffmann Jena 1833).

2) Die Menschen waren nicht so stark, so mächtig wie jene erschaffen, darum sagt Irenaeus: scivit (Deus) hominum infirmitatem et quae ventura essent ex ea (IV. 58⁴ 297); homo (Adam) ipse quidem infirmus (V. 3¹ 325).

das will sagen, nicht nach reiflich erwogenem Plane, sondern in sorgloser Unachtsamkeit. Die freie Einwilligung zum Ungehorsam will er damit keineswegs läugnen, denn auch die ersten Menschen waren imstande, das Gute zu bewahren und zu vollbringen (IV. 37² 286), aber sie liessen sich bethören und verführen¹⁾. Es liegt auf der Hand, wie dieser Umstand zur Entschuldigung für die Ureltern geeignet ist. Die Engel übertraten das göttliche Gesetz aus eigenem Antriebe, zu jenen aber trat das Böse unter verführerischer Maske (III. 23⁵ 128; Pr. IV. 145; V. 19¹ 386). Dies Moment wird an vielen Stellen hervorgehoben, fast immer mit dem Hintergedanken: Omnis autem maledictio decurrit [propterea] in serpentem (III. 23³ 126), ab altero enim seductus Adam (III. 23⁵ 128). Dass Gott eine Versuchung überhaupt zuliess, braucht uns nicht zu wundern, die Möglichkeit versucht zu werden, entspricht dem Wesen des Menschen²⁾, und es scheint, als ob Iren. sogar eine relative Notwendigkeit postuliere, damit der Mensch seine Fertigkeit in der Tugend beweisen könne. Im Ganzen hat Iren. sich bei diesen Gedanken wohl an das N. T. gehalten³⁾.

Da aber die Sünde so in Übereilung geschah, so ist auch zu ihrer richtigen Beurteilung das Verhalten der Ureltern nach der That von Bedeutung. Adam wird sogleich von Furcht ergriffen und verbirgt sich, lesen wir weiter bei Iren., nicht als ob er Gott entfliehen könne, sondern verwirrt, weil er nach der Übertretung des göttlichen Gebots unwürdig ist, vor Gottes Angesicht zu treten und mit ihm zu reden. Die Furcht vor dem Herrn aber ist der Anfang der Erkenntnis, die Erkenntnis seiner Übertretung bewirkte Reue: den Reuigen aber erweist Gott seine Güte. Denn durch den Schurz bewies Adam in der That seine Reue: mit Feigenblättern bedeckte er sich, obgleich es noch viele andere Blätter gab, die dem Körper weniger Schmerzen verursacht hätten . . . und zurückdrängend die jähe Begier des Fleisches — er hatte ja seine (ursprüngliche) Anlage und seinen kindlichen Sinn eingebüsst, seine Gedanken hatten sich dem Bösen zugewandt — legte er sich und seinem Weibe den Zaum der Enthaltsam-

1) Auch im Buch Henoch (übs. von Hoffmann, Jena 1833) wird die Verführung durch die bösen Engel den Menschen als mildernder Umstand angerechnet. (p. 7.) Die ganze Erde ist verdorben durch die Wirkungen von Azazjels Lehre; ihm also schreibe (o Gott) das ganze Verbrechen zu. (p. 138.)

2) (Χριστός) ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ. III. 19³ 104.

3) Jac. 1¹³: μηδὲς πειραζόμενος λέγῃ, ὅτι ἀπὸ Θεοῦ πειράζομαι. I. Ti. 2¹⁴: ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν. Hebr. 4¹⁵: πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα.

keit an¹⁾. — Kein Zufall ist es, dass Adam gerade Feigenblätter nimmt, es ist der Ausdruck seiner tiefsten, innerlichen Reue, die durch äussere Werke so weit wie möglich gut zu machen sucht, was verbrochen ist, aber sich auch bewusst ist, dazu aus sich nicht imstande zu sein. Schon Philo wies, wie zuerst Harvey (II. 128) gezeigt hat, auf diesen Umstand, wenn auch nicht so nachdrücklich hin²⁾ und auch Tertullian leitet aus ihm den Beweis für die reuige Gesinnung der Ureltern her³⁾. — In Furcht vor Gott, schildert Iren. weiter, sein Kommen erwartend, sprach Adam wohl so zu sich selber: Das Kleid der Heiligkeit, das mir der Geist verliehen, habe ich verloren durch meinen Ungehorsam, und nun erkenne ich, dass ich solch ein Kleid verdiene, das keineswegs angenehm ist, sondern meinen Leib sticht und peinigt⁴⁾.

Was Iren. in Ausführung der wenigen Worte der Genesis Adam thun und sprechen lässt, zeigt ihn uns als einen reuigen Sünder, der sich der Schwere seiner Schuld sehr bewusst ist. Werner hat im allgemeinen vielleicht Recht, wenn er behauptet, dass „davon [bei Iren.] keine Rede ist, dass er (Adam) mit Absicht und mit Bewusstsein seiner Verantwortlichkeit⁵⁾ das Ge-

1) Ab altero enim seductus sub occasione (*προφάσει*) immortalitatis, statim timore corripitur et absconditur: non quasi possit effugere Deum, sed confusus, quoniam transgressus praeceptum eius indignus est venire in conspectum et colloquium Dei. Timor autem Domini initium intelligentiae; intellectus vero transgressionis fecit poenitentiam: poenitentibus autem largitur benignitatem suam Deus. Etenim per succinctorium in facto ostendit suam poenitentiam: foliis ficulneis semetipsum contegens, existentibus et aliis foliis multis, quae minus corpus eius vexare potuissent: condignum tamen inobedientiae amictum facit .. et retundens petulantem carnis impetum — quoniam indolem et puerilem amiserat sensum et in cogitationem peiorum venerat, fraenum continentiae sibi et uxori suae circumdedit. III. 23⁵ 128.

2) Quod quamvis fructus ficulneus suavior caeteris est, at folia duriora. Quaest. in Gen. I. 41.

3) Tert. de pud. c. 6. Oehler I. 802. cf. Noeldechen, Die Lehre vom ersten Menschen im 2. Jhh. ZWT 1885 p. 462/90.

4) Timens Deum et adventum eius exspectans et velut tale quid significans: Quoniam inquit eam quam habui a Spiritu sanctitatis stolam amisi per inobedientiam et nunc cognosco, quod sum dignus tali tegumento, quod delectationem quidem nullam praestat, mordet autem et pungit corpus. III. 23⁵ 128.

5) Bei der Engelsünde betont Ir. *τὴν ἁμαρτίαν τῆς ἰδίας ἀποστάσεως ἀποκαλεῖ* (ὁ σατανᾶς) *οὐ τῇ ἰδίᾳ ἀνθαιρέτῳ γνῶμῃ* V. 26² 397; von der Sünde der Ureltern dürften wir ein Analoges annehmen, aber nicht ohne weiters das Gegenteil.

bot Gottes übertreten habe“ falls er unter die Verantwortlichkeit die ganze Tragweite der ersten Sünde miteinbezieht, aber er hat Unrecht, wenn er fortfährt: „demnach kann die Sünde nicht eigentlich als freie That des Menschen gelten“. Hätte freilich Adam in Wirklichkeit alle traurigen Folgen vorher klar erkannt, dann wäre die Sünde sehr wahrscheinlich nicht perfekt geworden. Aber es ging ihm eben, wie es jedem Sünder geht: solange die Versuchung im Herzen mächtig ist, trübt sie die Erkenntnis; die Reue erwacht zu spät. „Ein anderes Antlitz, eh' sie geschehen, ein anderes zeigt die vollbrachte That“. Doch das ist gewiss, Iren. würde feierlich Protest einlegen, wenn man daraus folgern wollte, die Sünde könne also nicht als freie That Adams gelten. Er sagt ausdrücklich: alle sind imstande, das Gute zu bewahren und zu vollbringen; wenn keine Freiheit, dann kein Lohn und keine Strafe. Sollte er Adam hiervon haben ausnehmen wollen? Das wäre höchst unerwartet; davon lesen wir nirgends etwas. Die Freiheit ist ja gerade eine Hauptangel, um die sich seine ganze Theologie dreht. Gerade von Adam sagt er *liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam* (IV. 37¹ 285)¹⁾. Jedoch wirklich Gewalt müssten wir dem Texte anthun, wenn wir mit Werner behaupten wollten: „Der Gedanke einer persönlichen Schuld des Sünders und einer Trennung und Entfremdung desselben von Gott tritt bei ihm ganz zurück“ (l. c. p. 135). Benimmt sich doch Ad. wie der verlorene Sohn im Evangelium (*indignus sum*), der mit dem Geringsten zufrieden ist, sich keines Blickes und Wortes vom Vater für würdig hält und nur Verzeihung von ihm erfleht. Ich glaube, es wäre schwer gewesen, dass Bewusstsein der persönlichen Schuld bei Ad. schärfer zum Ausdruck zu bringen. Der Gedanke Werners, dass Iren. „der klassisch fein gebildete Mann sich in der Auffassung des Sündenfalls und des Erbverderbens der klassischen Antike genähert habe“ (l. c. p. 132), ist ja sehr geistreich, aber nicht zutreffend²⁾. Sophokles

1) Schon die früheren Väter haben die Freiheit bei der Ursünde deutlich hervorgehoben: Theoph. ad Aut. (II. 26. M. VI. 1093B). Tatian adv. Gr. (c. 11. M. VI. 829B).

2) Übrigens greift W. auch hier auf Harnack zurück: „Was den römischen Katholicismus betrifft, so ist er auch in Ansehung seines Dogmas ... im Grunde noch heute das, was er vor 1500 Jahren gewesen, nämlich das Christentum im Verständnis der Antike.“ D.G. I² p. 19. Ferner: „Hat Tert. der zukünftigen kath. Dogmatik den wichtigsten Teil ihrer Formen geliefert, so hat Ir. ihr den Grundgedanken klar gezeichnet in der Verknüpfung der antiken Heilsidee mit NTlichen (paulinischen) Gedanken“. *ibid.* p. 469.

hätte aus dem „tragischen Missgeschick“, das Ad. unverschuldet betroffen, ein packendes Drama dichten können. „Dass Gott und Teufel sich wie zwei selbstständige Principien gegenüberstanden“ hätte einen herrlichen Dialog gegeben, nur schade, dass von allem diesem bei Iren. keine Spur zu finden ist, vielmehr das gerade Gegenteil! Iren. spricht ganz klar von dem Ungehorsam und der wohlverdienten Strafe Adams, wie wir gesehen haben; er verlegt die Krisis des Dramas in den Menschen, den er auf den Scheideweg zwischen Gehorsam und Ungehorsam stellt, und lässt dann den Schluss dieses freilich ergreifendsten Dramas der Weltgeschichte dahin auslaufen, und zwar in völliger Übereinstimmung mit dem biblischen Bericht, dass Gott nicht für ewig seinen Arm von dem schwachen Menschen zurückzieht.

Das allerdings dürfen wir zugeben, dass Iren. weit davon entfernt ist, die Sünde Adams als die schwerste aufzufassen, denn durch mancherlei Umstände (cf. oben p. 53 Schluss u. ff.) suchte er sie ja zu entschuldigen. Schlimm ist ihm die Übertretung des göttlichen Gebots, noch schlimmer, einen Menschen zu töten, am schlimmsten aber, Gott frech und unehrerbietig gegenüberzutreten. Dem Kain, der sich gegen Gott audacter et irreverenter (III. 23⁴ 127) benommen hatte, der sine poenitentia et sine regressu in malitiae perseveraverat operibus (III. 23³ 126), diesem Menschen musste Gott fluchen; anders aber dem Adam, der sofort Scham und Reue an den Tag legte.

All den vorhergenannten Umständen in bonam et malam partem entspricht dann auch das Strafurteil Gottes, der sich als gerechter Richter, wie als gütiger Vater erwies.

Das Wesen Gottes erfordert Barmherzigkeit, und Iren. bezeichnet es als besondere Aufgabe der Gottesgelehrten, darzuthun, wie Gott sich grossmütig erwies bei der Rebellion der Engel und dem Ungehorsam der Menschen¹⁾.

In der Teleologie der Welt muss eben das Böse die Kraft sein, die stets das Böse will und nur das Gute schafft. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Iren. sagt: *Magnanimitatem igitur praestante Deo cognovit homo et bonum obedientiae et malum inobe-*

1) Ὅτι ἐμακροθύμησεν ὁ θεὸς ἐπὶ τε τῇ τῶν παραβεβηκότων ἀγγέλων ἀποστασίᾳ καὶ ἐπὶ τῇ παρακοῇ τῶν ἀνθρώπων, σαφηνίζειν. I. 10³ 95. cf. Theoph. ad Aut. II. 26. M. VI. 1093B: μακρόθυμος ὢν ἀφορμὴν ἐδίδου (ὁ θεὸς) αὐτῷ μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως [Ποῦ εἶ].

dientiae, uti oculus mentis utrorumque accipiens experimentum, electionem meliorum cum iudicio faciat (IV. 39¹ 298). Selbst der Abfall von Gott war nicht in allen seinen Folgen böse¹⁾; er, der mit dem Bösen in keiner Beziehung steht, wusste alles zum Besten zu lenken, soweit es die Menschen durch ihre eigene Sünde nicht eben unmöglich gemacht hatten. Diese milde Betrachtungsweise entspricht ganz dem Charakter unseres Heiligen und gereicht ihm zur besonderen Zierde. Sie ist der Ausdruck einer von der Milde des Christentums getragenen und durchdrungenen Weltanschauung, von der die Kirche Zeugnis ablegt, wenn sie mit dem hl. Augustin²⁾, im Jubel der Osterfreude singt: *O felix culpa, quae talem et tantum meruit habere Redemptorem!*³⁾ Gott als der gütige Vater konnte sich nicht ganz von seinem Geschöpfe abwenden: secundum misericordiam . . . miseratus est (plasmator) plasmati suo et dedit salutem ei per Verbum (V. 21³ 384). Wem dieser Geist fremd ist, dem mag auch der Sinn folgender Stelle verschlossen bleiben: Haec ergo fuit magnanimitas Dei, ut . . . homo et morum agnitionem percipiens dehinc veniens ad resurrectionem quae est a mortuis, et experimento discens unde liberatus est, semper gratus existat Domino, munus incorruptelae consecutus ab eo (III. 20² 106). Iren. will nicht sagen, dass der Fall für den Menschen vorteilhaft gewesen sei, oder dass Gott den Fall aus Grossmut zugelassen habe⁴⁾, sondern dass Gott trotz der Undankbarkeit des Menschen sich dennoch seiner erbarmt und sich grossmütig gegen ihn gezeigt habe, indem er ihm schliesslich am Ende dieses Lebens die Unsterblichkeit wiederschonkt, die ihm ursprünglich zgedacht war. In dieser Gedankenfolge heisst es weiter: intelligat autem (lapsus) et Deum, quoniam in tantum immortalis et potens est, uti et mortali immortalitatem et temporali aeternitatem donet (ibid.)⁵⁾; est enim piissimus et misericors Dominus et amans humanum genus (III. 18⁶ 100). Diesen Gedanken, dass Gott in seiner Gross-

1) cf. August. Enchir. c. 11. Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, uti bene faceret etiam de malo.

2) cf. Oswald, Rel. Urgeschichte der Menschheit. Paderborn 1881. p. 106 ff.

3) Miss. Rom. Ratisb. 1887. p. 163 „Exultet iam“.

4) So möchte es Wendt, H. H. (Die christliche Lehre von der menschl. Vollkommenheit. Göttingen 1882 p. 24) und Harnack (D. G. I² p. 502).

5) Was Werner sagt, der Fall war nach Ir. notwendig, erhebt, wie Möhler (Symbolik, A¹¹ Mainz 1890 p. 33) treffend bemerkt, das Böse selbst zum Guten.

mut nur die Besserung des Menschen bezweckte, finden wir noch genauer dargestellt in dem Vergleich des gefallen Menschen mit Jonas, der vom Walfisch verschlungen wurde. Die dogmatische Verwertung desselben soll im nächsten Abschnitt erfolgen, hier genüge es, darauf hinzuweisen, dass Gott nur das bezweckte, *ut (homo) magis subiceretur Deo et plus glorificaret eum qui insperabilem salutem ei donasset* (III. 20¹ 105).

Bei dem jetzt folgenden Strafurteil Gottes tritt das Interesse des hl. Irenaeus nach allen Seiten scharf hervor: das theologische, um bei Gott alles nur als vollkommen gut erscheinen zu lassen; das moralische, um den Wert der menschlichen Handlungen ganz bestehen zu lassen; das religiöse, um den hl. Text in seinem Sinn und Umfang zu respektieren; das philosophische, um das Rationelle, Vernunftsmässige in seiner Lehre klar ans Licht zu stellen. Hier ragt Iren. aus der ganzen Umgebung seiner ungefähren Zeitgenossen durch Tiefe der Auffassung hervor. Es ist eine seltsame Erscheinung, wie er in so vielen Fragen wahrhaft bahnbrechend und grundlegend für die orthodoxe Theologie gewesen ist. Es ist eine Grossthat seines Geistes, dass er in seinem Fühlen und Denken den Orient mit dem Occident verband, als er die traditionelle Lehre, wie sie ihm von seinem Lehrer, dem hl. Polycarp, übermittelt war, consequent weiterbildete. Was philosophische und Geistesbildung angeht, so standen ihm die jüdisch-alexandrinischen Philosophen, namentlich Philo, gewiss nicht nach, und doch überragt er sie alle entschieden durch seine gründliche Erforschung des alttestamentlichen Lehrinhalts.

Durch besondere Klarheit zeichnet sich die Stelle III. 23³ (126) aus: Gottes Barmherzigkeit entsprach es, dass die Menschen nicht fluchbeladen gänzlich zu Grunde gingen; seiner Gerechtigkeit, dass sie für ihr Vergehen die gebührende Strafe empfangen¹⁾. Entsprechend dem Charakter der begangenen Sünde ist diese nicht die härteste; sie wird regelmässig *condemnatio* genannt (z. B. III. 19³ 20² 23^{1.3}) und gleicht in den mit ihr verbundenen Mühsalen

1) Non ipsum maledixit Adam, sed terram in operibus suis, quemadmodum ex veteribus quidam ait: „Quoniam quidem transtulit Deus maledictum in terram, ut non perseveraret in homine.“ Condemnationem transgressionis accepit homo taedia et terrenum laborem et manducare panem in sudore vultus sui, et converti in terram, ex qua assumtus est; similiter autem et mulier taedia et labores et gemitus et tristitias partus et servitium i. e. ut serviret viro suo: ut neque maledicti a Deo in totum perirent neque sine increpatione perseverantes Deum contemnerent. Omnis autem maledictio decurrit in serpentem. III. 23³ 126.

und Beschwerden einer *condemnatio ad metalla*, lässt aber dem Menschen das leibliche Leben und Aussicht auf Begnadigung. Wie sich das Leben in dieser Verbannung nach Iren. gestaltete, wird der folgende Abschnitt zeigen; zunächst müssen wir auf die Strafsentenz des Herrn näher eingehen.

Mit Berufung auf einen Alten sagt Iren.: *Transtulit Deus maledictum in terram, ut non perseveraret in homine*; (die Erde musste statt des Menschen mit dem Fluche beladen werden) . . . *omnis autem maledictio decurrit in serpentem, qui seduxerat eos* (III. 23³ 126). Wie hier, so wird noch verschiedene Male der Unterschied in der Strafsentenz des Menschen und des Teufels hervorgehoben und betont, dass den Verführer die bei weitem härtere Strafe traf; nur zu ihm wurde gesagt: *maledictus es* (IV. 40³ 303; V. 21¹ 380).

Dies Wort fesselt die besondere Aufmerksamkeit des hl. Irenaeus. Meint er, dass die Lage des Teufels erst durch diese Strafsentenz wesentlich geändert sei? Wie sollen wir ferner die Stelle I. 10³ verstehen, wo Iren. sagt: *ἐμακροθύμησεν ο Θεός ἐπὶ τῇ τῶν παραβεβηκότων ἀγγέλων ἀποστασίᾳ κτλ.*? Wie hat Gott sich den abtrünnigen Engeln gegenüber langmütig gezeigt? Darüber scheint Iren. folgende Vorstellung gehabt zu haben: Die erste Sünde der Engel war eine Gedankensünde, derart wie wir sie früher geschildert haben; auf diese liess Gott noch nicht sofort das Urteil folgen, sondern wartete erst ab, ob sie sich nicht zur Besserung wenden würden. Erst als Satan den Menschen zu Fall gebracht hatte, da war es klar und unvermeidlich geworden, *ut illi sine poenitentia et regressu in malitiae perseverarent operibus* (III. 23³ 126); erst dann traf sie der Fluch, die Bestimmung zum ewigen Feuer, das für den Fürsten des Abfalls im besonderen bereitet ist¹⁾.

Diese eigentümliche Ansicht darf um so weniger befremden, als man sich vor dem hl. Augustinus noch kaum eingehender mit den einschlägigen Fragen, die dem spekulativen Denken besondere Schwierigkeiten bereiteten, beschäftigt hatte; dass Iren. auch hier noch eine Gnadenfrist annahm, wie sie dem Menschen gewährt wurde, ist ein neuer Beweis für die ihm eigene milde Denkrichtung. Es ist sogar möglich, dass er von der ganz bestimmten Aussage Tatians beeinflusst war, der die Dämonen erst beim jüngsten Ge-

1) Auch die Centuriatoren zählen unter seine irrtümlichen Lehren: *diabolum . . . tum primum maledictum et abiectum esse, cum scilicet post hominis lapsum diceret Deus: Semen etc.* (l. c. col. 56).

richt überhaupt bestraft werden liess¹⁾, und Lumper (l. c. p. 454) hat wohl Recht, wenn er es als zweifellos hinstellt, dass nach Ir. der Teufel mit seinem Anhang erst durch das Weltengericht dem ewigen Feuer (der poena sensus) überantwortet werden soll, welche Bestrafung er erst durch die Ankunft des Herrn erfahren hat. Zur Zeit, meint wohl Iren., ist der Teufel nur quasicondemnatus; aber in dem ewigen Gegensatz gegen Gottes heiligen Willen und in der Trennung vom göttlichen Lichte, was Iren. ihm ebenso zweifellos zuweist, liegt immerhin schon eine Bestrafung, die sog. poena damni, die nach den Theologen an sich schwerer oder ebenso schwer empfunden wird, als jene²⁾.

Aber nicht den Teufel allein traf der Fluch, sondern auch die Erde mit ihren Werken (cf. Note I p. 59), die bei der Sünde mitgewirkt hatten, um den Menschen noch mittelbar zu bestrafen. Die eigentümliche Ansicht des Theophilus aber macht Iren. sich nicht zu eigen. Theophilus meint die durch den Sündenfall veranlasste Änderung der Eigenart der Tiere dem philosophischen Denken näher zu bringen, indem er behauptet, sie seien, wie schon ihr Name zeigt (*θηρία* von *θηρεύεσθαι*), Diener des Menschen; wie es nun dem Diener gut geht, wenn es dem Herrn gut geht, und umgekehrt, „so auch geschah es bei der Sünde des Menschen, der ihr Herr ist; auch sie, seine Sklaven sündigten mit“³⁾. Es liegt auf der Hand, warum Iren. diese Speculation hat fallen lassen.

Wohl aber hat Iren. eine andere Stelle von ihm ohne Bedenken adoptiert. Theophilus sagt: *καὶ τοῦτο ὁ Θεὸς μεγάλην εὐεργεσίαν παρέσχε τῷ ἀνθρώπῳ τὸ μὴ διαμεῖναι αὐτὸν εἰς αἰῶνα ἐν ἁμαρτίᾳ ὄντα, ἀλλ' ἐξέβαλεν αὐτὸν ἐκ τοῦ παραδείσου* (II. 26. MVI 1092s.). Schon Harnack hat, wie ich nachträglich bemerke, auf die Übereinstimmung mit Iren. III. 23⁶ aufmerksam gemacht

1) Or. adv. Gr. c. 12. M. VI. 832C: Ὁ δὲ τῶν ὅλων δεσπότης ἐντροφᾶν αὐτοὺς (τοὺς δαίμονας) εἴασε, μέχρις ἂν ὁ κόσμος πέρας λαβὼν ἀναλυθῇ καὶ ὁ δικαστὴς παραγένηται.

2) cf. Schell, Kath. Dogmatik. Paderborn 1893, III. p. 888 f.

3) Theoph. ad Aut. II. 17. M. VI. 1080B/C. *θηρία δὲ ὠνόμασται τὰ ζῶα ἀπὸ τοῦ θηρεύεσθαι . . . ὥσπερ γὰρ ὁ δεσπότης οἰκίας, ἐὰν αὐτὸς εὖ πράσῃ, ἀναγκαιῶς καὶ οἱ οἰκέται εὖ ζῶσιν· ἐὰν δὲ ὁ κύριος ἁμαρτάνῃ καὶ οἱ δοῦλοι συναμαρτάνωσι· τῷ αὐτῷ τρόπῳ γέγονεν καὶ τὰ περὶ ἄνθρωπον κύριον ὄντα ἁμαρτῆσαι, καὶ τὰ δοῦλα συνήμαρτεν.*

(T. & U. Bd. I. H. 1. 2. p. 292)¹⁾, und vor ihm Feuardent²⁾. Auch Iren. sieht darin einen Akt des Erbarmens auf seiten Gottes, dass er Adam vom Baume des Lebens vertrieb, damit er nicht ewig in Sünde lebe, *uti cessans aliquando homo vivere peccato et moriens ei, inciperet vivere Deo* (III. 23⁶ 129). Hiezu bringt Grabe eine interessante Parallele aus Moses Bar-cepha (Stieren I p. 926): *Ea de caussa ab arbore vitae coercuit, ne perpetuo viveret in peccato essetque ipsius malitia una etc.* Es hat also möglicherweise noch Bar-cepha Iren. benutzt, da er ihn auch sonst in seinem Buche von der Seele citiert (cf. Harnack, *Gesch. d. altchristl. Litteratur*. Lpzg. 1893 p. 280) während Papst Gregor d. G. sich vergebens bemühte, seine Werke zu erhalten³⁾.

Ein anderes Zeichen der Liebe Gottes findet Iren., indem er das Wort der Genesis (3²¹) „*Fecit quoque Dominus Deus Adae et uxori eius tunicas pelliceas et induit eos*“ auf sein Motiv zurückführt. Gott wollte nicht, dass die Ureltern in ihrem Bussgewande aus Feigenblättern, die den Leib so sehr stachen und kratzten, länger verblieben und deswegen machte er ihnen ein Gewand aus Tierfellen⁴⁾. Diese gewiss anmutende Deutung wurde bei den gleichzeitigen Gnostikern in Mythen⁵⁾ und spätern Vätern auf gleiche Weise in Allegorien unterdrückt⁶⁾; man erblickte in den „Tierfellen“ den materiellen Leib, das gröbere, aufrührerische, sterbliche Fleisch.

Überall erscheint also Iren. gedankenreich und liebevoll; und wie sehr diese milde Auffassung des Iren. in der Kirche fort dauert,

1) Quapropter et eiecit eum de Paradiso et a ligno vitae longe transtulit ... miserans eius ut non perseveraret semper transgressor; neque immortale esset .. peccatum etc. III. 23⁶ 128/9.

2) In der Irenaeus-Ausgabe von Stieren Bd. I. p. 922/23.

3) Ausser Ir. schreiben übrigens auch Hilarius und Gregor v. Naz. „dem Lebensbaume eine physische Kraft zu, den Geniessenden unsterblich zu machen“. Schell, Bd. II p. 304.

4) Per succinctorium in facto ostendit (Adam) suam poenitentiam, foliis ficulneis semetipsum contegens, existentibus et aliis foliis multis, quae minus corpus eius vexare potuissent: condignum tamen inobedientiae amictum fecit. Et hoc videlicet semper habuisset indumentum, humilians semetipsum nisi Dominus qui est misericors tunicas pelliceas pro foliis ficulneis induisset eos. III. 23⁵ 128.

5) Ὑστερον δὲ περιτεθεῖσθαι λέγουσιν αὐτῷ τὸν δερμάτινον χιτῶνα. I. 5⁵ 49/50.

6) cf. Hümmer, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre von der Gnade*. Kempten 1890. p. 43.

zeigt eine Stelle aus der Gnadenlehre des frommen, gemühtiefen Oswald, der unbewusst ganz irenäische Gedanken wiederholt: „Es kann die Zulassung des Sündenfalls“, sagt er, „in soweit ein solcher Anlass zu grösserer Vorsicht, Wachsamkeit und Demut gewährt, als Frucht göttlicher Vorbestimmung gelten, denn denen, die Gott lieben, wirken alle Dinge (die Sünde nicht ausgenommen) zum Guten mit“¹⁾.

Mit einem Blick auf das Protoevangelium nehmen wir Abschied von dieser Katastrophe. Der aus dem jungfräulichen Weibe geboren werden sollte nach der Ähnlichkeit mit Adam, wurde verkündigt als derjenige, welcher dem Haupt der Schlange nachstellen und es zertreten sollte. Der Herr, der von dem Apostel u. a. im Galaterbriefe als der verkündigte Samen bezeichnet wird, ist das eigentliche und direkte Objekt des Protoevangeliums. Das vielumstrittene Wort wird also von Ir. als *ipse* — *αὐτός* gelesen (IV. 40³ 303/4) und darunter nur der Heiland verstanden²⁾, wie es auch Justin³⁾ und Theophilus⁴⁾ thun.

1) J. H. Oswald. Die Lehre von der Heiligung. Paderborn u. Münster 1885. A³ p. 211.

2) Καθὼς ἡ γραφή φησιν εἰρηκέναι τῷ ὄφει τὸν Θεὸν· καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς [... αὐτός σου τηρήσει τὴν κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν] καὶ τὴν ἔχθραν ταύτην ὁ Κύριος εἰς ἐαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο ἐκ γυναικὸς γενόμενος ἄνθρωπος, καὶ πατήσας αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν. IV. 40³ 303 f. Aber auch hier ist die Vermittelung der heiligsten Jungfrau nicht ausgeschlossen vgl. S. 52 Note 4; ferner: (diabolo) mordente et occidente et interpediente ingressus hominis, quoadusque venit semen praedestinatum calcare caput eius, quod fuit partus Mariae III. 23⁷ 129; noch deutlicher: sed et haec (virgo Maria) suasa est obedire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem (cf. oben p. 47), salvatur per virginem (nicht a virgine; beidemal nur die causa mediata instrumentalis). Probst geht wohl zu weit, wenn er aus dieser Stelle herausliest, Maria sei die Fürsprecherin der Kinder Evas. (Lehre und Gebet, p. 330, 333.)

3) Dial. c. 100. M. VI. 709 D.

4) ad Aut. II. 20. M. VI. 1085 C.

III. Abschnitt.

Die Ureltern im Zustand der Sünde.

(Status naturae lapsae quoad protoparentes).

Welche Folgen in leiblicher und geistiger Beziehung die Übertretung des göttlichen Gebots für die Ureltern hatte, ist in der Strafsentenz Gottes zum Teil ausgesprochen und von Iren., wie von seinen Vorgängern Justin, Theophilus¹⁾ etc. ohne Umdeutung angenommen. Der jetzige Zustand des Menschen wird ausdrücklich als Folge der Sünde anerkannt. „Viel Übeles trug sie ihm ein“²⁾, Mühen und Schmerzen waren fortan sein Los³⁾; auch seine natürliche Vernunft war in etwa geblendet, das Feingefühl für das Gott Gebührende verloren gegangen (cf. III. 20¹ 106). Das Gleichgewicht zwischen Geist und Leib war gestört, frech lehnte sich das Fleisch wider den Geist auf, zurückdrängen musste er den jähren Ansturm des Fleisches, da er seine kindliche (d. i. unschuldige) Sinnesrichtung verloren hatte (III. 23⁵ 128), und seine Gedanken sich auf das Böse gerichtet hatten. „In cogitationem peiorum venerat“ sagt der Text; Adam befand sich in dieser Gemütsverfassung und verspürte das Gesetz des Fleisches in seinen Gliedern, das dem Gesetz des Geistes widersprach; gegen diesen inneren Stachel musste er sich mit Gewalt das *fraenum continentiae* auferlegen. Der Teufel hatte Gewalt über die Menschen bekommen, sie waren in seine Knechtschaft gelangt (IV. 22¹ 228), von ihm gefangen geführt (V. 21¹ 381), besiegt und zerschlagen⁴⁾. Die

1) ad Aut. II. 25 M. VI 1092 Bs.

2) multum mali inferebat ei. V. 3¹ 325.

3) cf. die Note auf S. 59.

4) Eum (hominem) habuit in sua potestate (diabolus), potestas autem eius est transgressio et apostasia et his colligavit hominem. V. 21³ 383. „Dies bleibt immer der Hauptsatz, so stark auch Ir. wiederholt hervorhebt, die Herrschaft des Teufels sei ihrem Ursprung nach eine höchst ungerechte.“ So urteilt F. C. Baur, Die christl. Lehre v. d. Versöhnung. Tüb. 1838. p. 30.

Herrschaft war zwar eine durchaus ungerechte „iniuste dominabatur apostasia, cum natura essemus Dei omnipotentis“ (V. 1¹ 315), aber sie bestand einmal thatsächlich. Der Mensch war nicht fähig, sich aus eigenen Kräften von der Niederlage zu erheben und sich aus der ungerechten Herrschaft zu befreien (III. 18²); es war Gottes Sache, ihn auf gerechte Weise daraus zu retten (ibid.). Der Mensch ist zum Schüler des Teufels geworden¹⁾.

Diese Stellen, wie auch die in der Anmerkung citierte, gehen nun zwar auf das Menschengeschlecht im allgemeinen, schliessen aber doch meistens Adam ein, wenschon sie erst in den Gräueln des Heidentums ihre volle Verwirklichung fanden und auf diese gemünzt sind.

Sollen wir nun diese Äusserungen dahin verstehen, dass die menschliche Natur gänzlich verdorben wäre, unfähig geworden zu jedem guten Werke? Duncker freilich sagt: „Sein (des Menschen) Thun ist daher fortan dem Sinn des Verführers gemäss, sündhaft und widergöttlich“ (p. 135) und beruft sich zum Beweise für diese schwerwiegende Behauptung auf III. 23⁶ (128/9). Es heisst dort also: „Quapropter et eiecit eum de Paradiso et a ligno vitae longe transtulit: non invidens ei lignum vitae, quemadmodum audent quidam dicere; sed miserans eius, ut non perseveraret semper transgressor; neque immortale esset quod esset circa eum peccatum, et malum interminabile et insanabile. Prohibuit autem eius transgressionem, interponens mortem et cessare faciens peccatum, finem inferens ei per carnis resolutionem quae fieret in terra; uti cessans aliquando homo vivere peccato et moriens ei inciperet vivere Deo“. Wenn auch Werner, der an einer anderen Stelle (T.u.U. VI.2 p. 112) das gerade Gegenteil von Duncker, wenigstens in Bezug auf den gefallenen Menschen im allgemeinen, behauptet, mit Recht davor warnt, einen einzelnen Ausdruck des Heiligen zu pressen, so werden wir uns doch über diese Stelle als vereinzelt nicht einfach hinwegsetzen, sondern sie in ihren einzelnen Teilen genau betrachten. „So lange der Mensch lebt, lebt er für die Sünde“, sagt Ir.;

Vgl. dazu Simar, Theol. d. hl. Paulus. A² p. 33. „Nicht allein und nicht erst durch freie Akte seines Willens begiebt sich der Mensch unter den Dienst der Sünde, sondern er ist schon von Natur einem Sklaven gleich, verkauft unter die Herrschaft desselben.“ Ro. 7¹⁴ *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*.

1) Von dem Postadamiten gilt: quoniam enim absistens a Deo homo in tantum efferavit, ut etiam consanguineum hostem sibi putaret et in omni inquietudine et homicidio et avaritia sine timore versaretur: imposuit illi Deus humanum timorem (non enim cognoscebant timorem Dei) V. 24² 389.

„würde Gott nicht den Tod dazwischen stellen, so würde das Übel ewig dauern“. Eine gewisse Dunkelheit haftet diesen Worten der schweren lateinischen Übersetzung sicher an; was soll bedeuten: *prohibuit eius transgressionem*? wie soll durch den Tod das *malum* ein *sanabile* werden? All diese Fragen löst uns vielleicht die Quelle, aus der Iren. geschöpft, auf welche die Übersetzung zurückgeht. Es ist wieder Theophilus. Wir lesen bei ihm: *Μεγάλην εὐεργεσίαν παρέσχε (ὁ Θεὸς) τῷ ἀνθρώπῳ τὸ μὴ διαμεῖναι αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἐν ἁμαρτίᾳ ὄντα, ἀλλὰ τρόπῳ τινὶ ἐν ὁμοιώματι ἐξορισμοῦ ἐξέβαλεν αὐτὸν ἐκ τοῦ παραδείσου, ὅπως διὰ τῆς ἐπιτιμίας τακτῶ ἀποτίσας χρόνῳ τὴν ἁμαρτίαν, καὶ παιδευθεὶς ἐξ ὑστέρον ἀνακληθῇ* (II. 26 M. VI. 1093) ¹⁾. Theophilus sagt nun ganz klar: Adam musste aus dem Paradiese vertrieben werden, damit er seine Schuld überhaupt abbüssen konnte; der Tod selbst ist nämlich eine Sühne für die Sünde und setzt zugleich dem sündigen Zustand Ziel und Ende. Ferner ist das Bewusstsein, sterben zu müssen, eine Mahnung zur innern Busse; das Bewusstsein der Unsterblichkeit hingegen hätte wie bei den gefallenen Engeln die innere Umkehr verhindert und Verhärtung im Bösen bewirkt (*malum* — *sanabile*). Im Paradies des Lebens wäre es nicht möglich gewesen, er wäre ewig in der Sünde geblieben, ewig Sünder gewesen, denn er ist *transgressor*, so lange er unter der Schuld der Sünde lebt, ebendeshalb ist er ein Schüler und Knecht des Teufels.

Dass aber sein Thun ein durchaus verkehrtes sei, folgt mit nichten. Wir haben ja soeben gehört, dass Adam sich Zwang auferlegen musste (also auch konnte), um sich von der bösen That zurückzuhalten. Und ist denn das, was Adam nach der Sünde thut, wie Iren. es darstellt, auch Sünde, dass er Reue empfindet, sich selbst eine Busse bestimmt (*folia ficulnea*), die nach dem Ermessen des Herrn freilich ungehörig war? Gerade daraufhin lohnt ja der Herr durch Erbarmen; wann aber kann Lohn auf eine schlechte, sündhafte That folgen? Was wäre das für ein „Erbarmen Gottes“, wenn Adam forthin doch nichts als Sünde wirken konnte? Nein, Adams Thun kann auch nach der Sünde noch natürlich gut sein und hat einen gewissen Anspruch (*de congruo* — *prae-*

¹⁾ Aus dem Vergleich beider Stellen ergibt sich: Theophilus spricht im Vorhergehenden vom *ξύλον τῆς γνώσεως*, Iren. vom *ξύλον τῆς ζωῆς*, dass aber nichtsdestoweniger derselbe Gedanke zu Grunde liegt, ergibt sich aus dem Zusatz beider: *οὐχ ὡς φθονῶν αὐτῷ ὁ Θεός, ὡς οἴονται τινες* bei Theoph., und *non invidens ei lignum (vitae), quemodmodum audent quidam dicere* bei Iren.

struens et praeparans adinventionem salutis III. 20¹ 105) auf Belohnung, wie sie ihm auch für seine Reue zuteil wurde, indem er, einer über Erwarten grossen Gnade gewürdigt, Erhörung und Erhöhung fand.

Wenn man wirklich Ausdrücke der spätern Theologie hier will vorgebildet finden, dann können wir das „in cogitationem *peiorum* venerat“ gleichstellen der Lehrentscheidung des 2. Araus. „in *deterius* commutatum“; auch für das „*vulneratum* in naturalibus“ finden wir bei Iren. ein entsprechendes „*laesum*“, „ligavit Christus *vulnera* eius“, nicht aber für eine gänzliche Zerstörung und Vernichtung der natürlichen Kräfte. Sehr schön vergleicht Iren. den gefallen Menschen mit dem Mann, der von Jerusalem nach Jericho ging und unter die Räuber fiel; wie er, ist auch Adam aller accidentellen Güter beraubt, und schwer verwundet worden, aber Gott erbarmte sich seiner, verband seine Wunden und zahlte für ihn zwei Königsdenare (III. 17³ 93). — Recht bezeichnend ist das Verhältnis zu Theophilus, der den Vergleich hat: καθάπερ σκεῦός τι, ἐπὰν πλασθὲν αἰτίαν τινὰ σχῇ, ἀναχωνεύεται ἢ ἀναπλάσσεται εἰς τὸ γενέσθαι καιρὸν καὶ ὁλόκληρον, οὕτως γίνεται καὶ τῷ ἀνθρώπῳ διὰ θανάτου (II. 26 M. VI 1092/93). Dies Bild lag gewiss in dem Gedankenkreise des hl. Iren. (cf. III. 24¹), die Stelle ist von ihm in allem nicht Misszuverstehenden ausgebeutet und benutzt — auch bei der Erlösbarkeit Adams werden wir hierfür noch einen Beweis bekommen —, und doch hat Iren. den Vergleich nicht in sein Gebäude übertragen, obwohl er sich korrekt deuten lässt, freilich auch dem protestantischen Lehrstück von der totalen Vernichtung der natürlichen Kräfte assimiliert werden könnte. Es muss unserm Kirchenvater wohl bedenklich vorgekommen sein, göttliche Einrichtungen und Geschöpfe irgendwie mit dem mangelhaften Gebilde eines Menschen, das zertrümmert und erneut werden muss, in Vergleich zu stellen. Ebensowenig wie er behaupten wollte noch konnte, dass der Mensch absolut perfekt geschaffen sei, mochte er, auch nicht der Erläuterung halber, den Gedanken aufkommen lassen, der Mensch sei mit irgend einer αἰτία geschaffen worden. Er mag mit Recht befürchtet haben, dass durch diese Hinterthüre sofort der gnostische Dualismus hineingeschlüpft wäre. Ein interessanter Beleg für die Art der „Dogmenbildung“.

An Stelle dessen hat Iren. ein Bild gewählt, das seinen dogmatischen Standpunkt korrekter veranschaulicht, bei dem von keinem Fehler, sondern nur von der Güte Gottes die Rede ist. Zwar

liess Gott zu¹⁾, dass der erste Mensch wie Jonas verschlungen wurde von dem grossen Walfisch (dem Teufel), aber *non ut absorptus in totum periret*²⁾, sed (ut) praestruens et praeparans ad inventionem salutis . . . insperabilem homo a Deo percipiens salutem resurgat a mortuis (III. 20¹ 105/6). Nicht für immer, auch nicht gänzlich war der Mensch (cf. III. 23³ 126) von dem Teufel, von der Sünde in Besitz genommen; er konnte der Wiederaufnahme seiner Heiligung noch vorbauen und sie vorbereiten, wie er schon durch sein reuiges Benehmen nach der ersten Sünde einen guten Anfang gemacht hatte. So konnte der Mensch mit Gottes Hilfe vom alten Biss der Schlange genesen³⁾. Damit aber dem Menschen thätiger Anteil an der Erreichung seines Zieles bliebe, mussten ihm auch die dazu nötigen Kräfte gelassen werden. Suchen wir daher, die oben citierten allgemeinen Ausdrücke inniger zu durchdringen.

Das paulinische Wort vom Tod, der alle Menschen im ersten getroffen hat (Ro. 5¹⁹), ist bei dem hl. Irenaeus der Grundton aller diesbezüglichen Ausführungen. Der Tod, zunächst der leibliche Tod, der sonst die Menschen verschont hätte (cf. III. 23³ 126), musste die Folge der Sünde sein, wenn Gott wahrhaft ist. Schon Tatian versteht so den biblischen Bericht, wenn er die

1) Gott liess den Triumph des Bösen nur zu: fuit patiens Deus hominem absorberi a magno cetō; er bewirkte es nicht: ein grosser und klarer Gedanke, den wir bei Ir. zum ersten Mal finden, der specieller ist und tiefer geht, als wir in der Ep. ad Diogn. cap. 9¹ lesen: εἰλασεν ἡμᾶς ὥς ἐβουλόμεθα ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι κτλ.

2) Duncker meint, dass wenn Ir. an andern Stellen sagt, dass alle . . . die wahre Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit mit Gott eingebüsst haben, er damit offenbar (!) die völlige Zerrüttung der menschlichen Natur bezeichnet habe. p. 138/9. Luther lehrt (bei Baum-Geyer, Kirchengeschichte für das evang. Haus. A² München 1889 p. 389): „Glauben wir, dass Christus uns durch sein Blut erlöst hat, so müssen wir bekennen, dass der ganze Mensch verloren war, sonst lassen wir Christum überflüssig werden“. Eine andere Tendenz verfolgt Tert. Mont: Imprimis eum ad hoc venisse se dicit (Christus), uti quod periit salvum faciat; quid dicas periisse? Hominem, sine dubio. Totumne an ex parte? Utique totum: siquidem transgressio, quae perditionis humanae causa est, . . . totum hominem elogio transgressionis inscripsit. . . . Totus itaque salvus fiet, qui periit. De res. carn. c. 39. M. II. 842 B.

3) Non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum, qui secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatur a terra, et omnia trahit ad se et vivificat mortuos IV. 27 150. A Deo percipiens salutem III. 20¹ 106.

Sterblichkeit des Menschen als ein später Verhängtes betrachtet ¹⁾. „Dass Gott wahrhaft ist“, sagt Ir., „lügnerisch aber die Schlange, zeigt sich aus dem Erfolg, indem der Tod denen nachfolgte, die da gegessen hatten. Denn zugleich mit der Speise zogen sie sich den Tod zu, da sie in Ungehorsam gegessen hatten. Der Ungehorsam aber gegen Gott trägt den Tod ein. Deswegen sind sie seitdem ihm (dem Tode) übergeben worden und zu Schuldner des Todes gemacht. — An demselben Tage, an dem sie gegessen haben, sind sie gestorben und Schuldner des Todes geworden: denn der Schöpfung Tag ist ein und derselbe; an diesem (Schöpfungs-)Tage haben sie gegessen; an ebendemselben aber sind sie auch gestorben. Wenn aber jemand genau wissen will, an welchem der sieben Wochentage Adam gestorben ist, so findet er es aus (in) der Heilsgeschichte (*dispositio*) des Herrn. . . . Offenbar nämlich hat an jenem Tage der Herr dem Tod sich unterzogen, gehorsam seinem Vater, an dem gestorben ist Adam, ungehorsam gegen Gott. . . . Manche hinwiederum verlegen den Tod Adams auf das tausendste Jahr, da ja ein Tag des Herrn wie tausend Jahre ist (II. Pe. 3⁸); nicht überlebte er tausend Jahre, sondern starb innerhalb derselben, den Urteilspruch seiner Übertretung erfüllend. . . . Mag man nun denken an den Ungehorsam, der Tod ist ²⁾, oder meinen, dass sie seitdem ihm übergeben und Schuldner des Todes geworden sind, oder dass sie an demselben Tage gestorben sind, an dem sie gegessen haben, nämlich an dem (letzten) Schöpfungstag, oder nach dem Kreislauf der Tage . . . am Freitag . . . , oder dass er (Adam) das Jahrtausend nicht überschritten hat, . . . immer ist Gott wahrhaft, denn gestorben sind sie, die da vom Baume gekostet hatten (V. 23^{1. 2.} 387) ³⁾.

1) Tatian Or. adv. Gr. c. 7 MVL 821 A: ὁ μὲν κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γεγονώς . . . θνήσκων γίνεται.

2) Hierzu ist nachzulesen Simar, Theol. des hl. Paulus. A² p. 61 ff. Im Auszug: 1) *θάνατος* bedeutet bei Paulus den physischen Tod p. 61. 2) ist es gleichbedeutend mit *ἀπώλεια*, *φθορά*, *ὄλεθρος αἰώνιος*, *κατάκριμα* p. 63, 3) endlich bezeichnet *Θ.* ganz allgemein den sittlichen Zustand des unerlösten oder dem Dienst der Sünde hingeebenen Menschen. p. 64.

3) Hiermit kann nicht stimmen, was Zöckler, (Urstand p. 74) sagt: „Der Fall trat nicht in jäher Plötzlichkeit ein; die paradiesische Gottbildlichkeit wurde dem Menschengeschlechte nicht mit einem Male in ihrer Totalität entzogen.“

4) Zu dieser Stelle bemerkt Feuarent (bei Stieren p. 1056) trefflich: „Primo mortui sunt morte spiritali quando amissa iustitia originali et gratia, per quam homo vivit Deo, mortui sunt. [Auf den Inhalt des Relativsatzes werden wir noch zu sprechen kommen; es genüge hier hinzuweisen auf IV. 39¹ 298: Bo-

Gott entsprach also seiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, als er überhaupt die angedrohte Strafe verhängte; es war aber auch weise, dass er gerade diese Strafe wählte. Gott hat den Fall zugelassen, sagt Ir., u. a. damit niemals der Mensch über Gott die verkehrte Meinung habe, dass er glaube, die (leibliche) Unsterblichkeit, die in ihm war, sei von Natur sein Eigentum, noch von der Wahrheit abweichend, sich in eitem Stolz brüste, als wenn er von Natur Gott ähnlich sei¹⁾. Das hätte ihn noch mehr undankbar gegen Gott, der ihn geschaffen hat, gemacht, und seinen Sinn ganz verblendet, sodass er nicht spürte, was Gott gebühre, indem er sich Gott gleichstellte und sich ihm ebenbürtig erachtete (III. 20¹ 106).

Im Verlaufe des Textes finden wir diesen Gedanken noch weiter ausgesponnen: „projectus de immortalitate dehinc misericordiam consecutus est per Filium Dei eam quae est per ipsum percipiens adoptionem“ (III. 20² 107). Nicht als ob es, wie nach Engelhardt (p. 267) bei Justin, „ein Sterben ohne Hoffnung der Wiederbelebung und ohne Aussicht auf ein unvergängliches und leidensloses Dasein“ wäre, nicht als ob der Mensch „die Möglichkeit Gott ähnlich zu werden, an seinem Leben Teil zu haben, durch seinen Ungehorsam eingebüsst habe“ (Werner p. 130): Gottes Wille wird durch die List des Teufels nicht vereitelt, er wird von ihm nicht besiegt, Gott führt trotzdem unter Mitwirkung des Menschen aus, was er mit ihm vorhatte, „nachdem Adam die Zeit seiner Verbannung erfüllt hat“. So ist Lazarus, den der Herr mit lauter Stimme rief: Lazarus komm heraus, und er kam, ein Symbol jenes Menschen, der gefesselt war in

num est autem obedire Deo et credere ei et custodire eius praeceptum et hoc est vita hominis: quemodmodum non obedire Deo malum et hoc est mors eius.] Secundo mortui sunt quando tunc inevitabilem mortis corporeae necessitatem incurrerunt, [converti in terram ex qua assumptus est III. 23³ 126] cum antea non possent mori. Quum enim primum, inquit Theodoretus (Quaest. 38), Dei sententiâ obnoxii fuerunt, et supplicio mortis in singulos dies et horas velut rei mortis ipsam mortem expectabant . . . Tertio denique . . . mortui sunt primi parentes illa ipsa die qua peccaverunt, si dies computetur more Dei apud quem mille anni tanquam dies una p. [1057] quae praeteriit. Dieser dritte Punkt ist nicht genau; worauf es dem hl. Ir. aber vorzüglich ankommt, ist, zu zeigen, dass Gott wahrhaftig ist, dass seine Strafandrohung genau in Erfüllung gegangen. So beginnt die oben wiedergegebene Stelle, so endet sie.

1) Hier geht Ir. unvermerkt auf das Leben im übernatürlichen Sinne über, da ja thatsächlich beides eng zusammenhängt. Solche Sprünge finden sich häufig. Im Ganzen bleibt er hier bei paulinischen Gedanken.

Sünden. Und deswegen sagt der Herr (bei Lazarus): Löset ihn (von seinen Banden) und lasset ihn fortgehen (V. 13¹ 355). Sehr gut erklärt Lud. Thomassin (Dogmata theologica. T. II. Parisiis 1865) diesen Vorgang fast mit irenäischen Worten: „Dei voluntatem vicisse diabolus videbatur . . . Sed quia invicta semper est voluntas Dei, et tum vincitur creata voluntas, quum vel maxime vicisse existimatur, vicit divinum sempiternumque bicipitis Dei providentiae decretum, quo constitutum fuerat, ut sibi permetteretur homo et vel voluntarie perseverans desponsa potiretur gloria vel voluntarie cadens sua hac mina aliquando etiam maiorem Dei voluntati et potestati gloriam accumulare . . . et utroque modo ex malis ipsis maiora bona eliciuntur“.

Hierdurch dürfte die Bedeutung des irenaeischen „Tod“ im eigentlichen und proleptischen Sinne genügend erläutert sein; was aber versteht Ir. unter „Tod“ im übertragenen, übernatürlichen Sinne?

Da sagt Ir. ganz allgemein: *χωρισμὸς δὲ τοῦ Θεοῦ θάνατος . . . καὶ ἀποβολὴ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν*, der Tod ist die Trennung von Gott und der Verlust von allen übernatürlichen Gütern. Diese Trennung von Gott zunächst wird als Feindschaft und Verschiedenheit der Gesinnung¹⁾ bezeichnet; näher dahin bestimmt, dass der Geist Gottes den Menschen verliess. So konnte der Teufel, der über den Menschen Gewalt gewonnen hatte, über den Geist Gottes, der im Menschen gewesen war, aber ihn verlassen hatte, nicht herrschen²⁾. Gott ist das Leben (V. 27² 398), zu leben aber ohne das Leben war unmöglich³⁾. Diese Exegese des Schriftwortes Tod finden wir bereits bei Tatian⁴⁾, sie kehrt wieder bei den spätern Kirchenvätern. So sagt Augustinus: „Mors animae fit, cum eam deserit Deus; sicut corporis, cum id deserit anima“ (De civ. Dei 13²).

Demnach ist wie Ro. 5^{12/21}, 6¹⁶, Ja. 5²⁰ auch bei Ir. *mors* der zusammenfassende Ausdruck für alle Folgen der Sünde,

1) *Ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων ὡς φίλιν καὶ ὁμόνοιν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν* III. 18⁷ 100/1. Reconciliatur enim illud, quod fuit aliquando in inimicitia . . . quod factum fuerat inimicum. V. 14³ 362.

2) Non enim Spiritui dominabatur peccatum, sed homini. III. 18⁷ 101.

3) *Ζῆσαι ἄνευ ζωῆς οὐχ οἷόν τε ἦν*. IV. 20⁵ 217.

4) Tatian adv. Gr. 7 M. VI. 821 A: *Χωρισθέντος ἀπ' αὐτοῦ πνεύματος ἁγίου θνητὸς γίνεταί*.

für den ganzen Inhalt der Strafsentenz Gottes; er ist das Gegenteil des übernatürlichen Gnadenlebens, d. h. die Beraubung aller übernatürlichen Güter, der Gemeinschaft mit Gott, die er ihm verliehen hat, der Ausschluss von dem ewigen Leben¹⁾.

Welche Güter aber meint Ir., die Adam verloren habe? Wir sagten eben, es seien die übernatürlichen und werden zu dieser Annahme geführt durch die Stelle im 5. Buch, wo er von den Verdammten spricht²⁾. Ir. selbst aber bestimmt die Güter näher, indem er den gefallen Menschen, der nach III. 23⁵ 128 *puerilem amiserat sensum et in cogitationem peiorum venerat*, sagen lässt: *eam quam habui a Spiritu sanctitatis stolam amisi*, und giebt somit klar an, dass der Verlust sich auf übernatürliche Güter erstreckt. Es ist die Verbindung mit Gott, die Einwohnung Gottes, die durch den hl. Geist Reinheit und Heiligkeit des Herzens bewirkt. Diese Eigenschaften also hat Adam nach Ir. verloren³⁾.

Doch noch eine andere Ausdrucksweise kennt Ir., um das Objekt des Verlustes zu bezeichnen. Beiläufig in fremdem Zusammenhange sagt er: „*perdideramus in Adam . . . secundum imaginem et similitudinem esse*“ (III. 18¹ 95) = τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν εἶναι. Wir gefallene Menschen sind mit Adam also nicht mehr nach dem Bild und Gleichnis Gottes: das Zusammensein beider Eigenschaften hat in ihm aufgehört für uns alle. Ir. kommt noch einmal mit ähnlichen Worten, aber ausführlicher auf den Verlust zurück. Dort (V. 16² 368) wird es mit dem Erlösungswerk Christi in Verbindung gebracht und ex professo behandelt; da heisst es ausdrücklich: κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγγέγονει . . . τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν. Ziegler sagt: „Das göttliche Ebenbild ist dem Ir. nicht etwa wie dem Tatian, nur ein Accidenz der menschlichen Natur, sondern es gehört zu ihrer Substanz und kann ihm daher durch den Sündenfall der Anlage nach nicht

1) Auch die hl. Schrift gebraucht das Wort in diesem verschiedenen Sinne cf. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Graecität. A⁵ p. 412.

2) Ἐστερημένοι πάντων τῶν ἀγαθῶν ἐν πάσῃ κολάσει καταγίνονται V. 27² 399.

3) Nach dem Vorausgegangenen ist es nicht schwer, folgende Sätze Werners zu würdigen: „So ist schliesslich der Mensch durch die Sünde Gott so wenig entfremdet, dass dieser im Kampf ihm nicht nur als Bundesgenosse beisteht, sondern dass er geradezu für ihn als seinen Verbündeten eintritt“ (p. 133). „Der Gedanke einer persönlichen Schuld des Sünders und einer Trennung und Entfremdung desselben von Gott tritt bei ihm ganz zurück“ (l. c. p. 135).

geraubt werden (p. 213); etwas anders meint Böhringer: „Von der ‚Ähnlichkeit‘ im strengen Sinne des Wortes konnte er (Ir.) nicht sagen, dass sie verloren gegangen sei, da sie noch garnicht verwirklicht, sondern erst als Ideal gesetzt war“ (p. 482). Dagegen sagt unser Text mit Nachdruck: *τὴν ὁμοίωσιν ἀπέβαλεν*, also kann keine der aufgestellten Behauptungen Zieglers noch Böhringers und derer, die sich an diese anschliessen, zu Recht bestehen. Die Definitionen hierüber waren eben zu früh aufgestellt, sodass später der Text nach ihnen umgedeutet werden musste.

Wir aber haben jetzt gehört, 1) dass die Freundschaft mit Gott und das Gnadenleben der Seele verloren sind, 2) dass die *ὁμοίωσις* verloren ist und müssen nunmehr das erste als den Inhalt der zweiten verstehen. Ebenso lesen wir von Adam: *ἀπόλεσε τὴν ζωὴν, . . . πάλιν . . . ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπανελθὼν . . . εὐρήσει τὴν ζωὴν* (V. 12² 351). Notwendig verstehen wir *ζωή* beidemals (cf. Note 2. p. 33) in demselben Sinne: Christus ist es, der ihn das Gnadenleben wiederfinden lässt und es in ihm befestigen wird (V. 16² 368); und demnach kann „*καθ' ὁμοίωσιν ἐγγέγονει*“ in der ursprünglichen Ausrüstung Adams lediglich die Gnaden vorzüge bezeichnen, die auf der Freundschaft mit Gott und der Verbindung des hl. Geistes beruhten¹⁾. Bellarmin ist somit ganz im Recht, der, nachdem er Zeugnisse vom hl. Iren., Cyprianus, Ambrosius, Basilius, Hieronymus, Joh. Chrysost., Augustinus, Euchirius, Joh. Damascenus und Bernardus beigebracht hat, über den Unterschied beider Worte folgendermassen sich äussert: *Ex his igitur tot Patrum testimoniis cogimur admittere, non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere: proinde Adam peccando non imaginem Dei, sed similitudinem perdidit* (Ed. Colon. 1615. Tom IV. Tract. I. De gratia pr. hom. c. 2. p. 2 E.)²⁾.

1) Hiernach kann die Behauptung Werners (p. 316): „Was ihm fehlt, ist ein donum superadditum, nicht der Friede der Seele mit Gott“ nur in ihrem ersten Teile als richtig anerkannt werden. Ist denn der Friede der Seele mit Gott kein superadditum?! Korrekter drückt sich der Protestant Erbkam aus: „Irenaeus peccato imaginem Dei amissam esse, affirmare non poterat . . . quum homo in primo conditionis statu imperfectus esset . . . transgressione divini mandati non prorsus pristinum statum amisit, sed tantum finem sibi propositum attingere non potuit“ (De sancti Irenaei principiis ethicis. Regiomonti (1856) p. 15).

2) Dass die kath. Dogmatik keinen Wert auf diese Unterscheidung legt, und welche Bedeutung einzelne Theologen ihr zuschreiben, siehe Schmid, Fr. Georg. Die kath. Lehre v. d. ursprgl. Vollkommenheit. p. 28f.

Wenn andere Autoren als Wirkung der ersten Sünde auch den Verlust der wahren Vernunft anführen, so trifft das nach Ir. auf Adam unmittelbar nicht zu. Dieser Irrtum ist wieder dadurch entstanden, dass man nicht unterschied, ob eine Äusserung sich auf Adam oder die gefallene Menschheit bezieht. Die Worte: „Amisit veram rationem et irrationabiliter vivens adversatus est iustitiae Dei, tradens se *omni* terreno spiritui et *omnibus* serviens voluptatibus, quemadmodum propheta ait: Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis“ (IV. 4³ 154), diese Worte müssten allein wegen ihrer Strenge und Allgemeinheit uns abhalten, sie auf Adam zu beziehen, der ja Barmherzigkeit, und wie wir gleich sehen werden, auch Erlösung erlangt hat. Sie sind nach dem Zusammenhang geflossen aus der Betrachtung der Geschichte des Menschengeschlechts und seiner traurigen Verirrungen. —

Um das Resultat unserer Untersuchung über diesen Punkt mit kurzen Worten zusammenzufassen, so ergibt sich mit grösster Bestimmtheit, dass Ir. für die Entwicklung der katholischen Dogmatik bezüglich der Ursünde und ihrer Folgen für Adam grundlegend gewesen ist, und im wesentlichen trotz oder wegen der vielen Seitensprünge der Häretiker dasselbe lehrt, wie die späteren Dogmatiker: *vulneratus Adam in naturalibus, spoliatus in gratuitis*¹⁾.

Bevor wir aber von den Ureltern Abschied nehmen, wollen wir noch eins kurz berücksichtigen, worauf Ir. den Gnostikern gegenüber grosses Gewicht legt. Wir lesen bei ihm: *Contradicunt eius saluti qui primus plasmatus est: et hoc nunc adinventum est apud eos. Tatiano quodam primo hanc introducenti blasphemiam; qui cum esset Justini auditor, in quantum quidem apud eum erat, nihil enarravit tale: post vero eius martyrium absistens ab ecclesia et praesumptione magistri elatus et inflatus quasi prae ceteris esset (ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν) proprium characterem doctrinae constituit.* Hierin sei er über Saturnin und Marcian hinausgegangen und habe aus sich diese Irrlehre hervorgebracht (I. 28¹ 220 cf. III. 23⁸ 130).

Nebenbei bemerkt, können wir hier den hl. Irenaeus, wenn das Wort erlaubt ist, auf frischer That ertappen, wie er vielleicht mit vollem Bewusstsein aus dem christlichen Glaubensschatze

1) „Demnach“, sagt der Protestant Lauderer (Verhältnis von Gnade u. Freiheit J. D. T. Bd. II. p. 531) „werden wir ein Recht haben, in Irenaeus' Lehre vom Sündenfall und seinen Folgen eher eine Vorläuferin der spätern katholischen als der augustinischen und protestantischen zu finden“.

einen neuen Satz hervorzieht. Er behauptet nicht gerade, dass schon Justin sich mit dieser Frage befasst und sie in dem entgegengesetzten Sinne wie die Gnostiker beantwortet habe; er sagt nur: was Tatian lehrt, ist ganz neu — und doch stellt er unter Verpflichtung zur Annahme seitens jedes Rechtgläubigen den Satz auf: Adam ist erlöst worden. Eine gegenteilige Lehre konnte nach seiner Auffassung nur der Eigenliebe eitler Lehrer entspringen, die, um geistreich zu erscheinen, mit paradoxen Behauptungen spielen. Also gewiss recht strenge Censuren. Nein, es entsprach der Grossmut Gottes, dass Adam *prae-struens et praeparans adinventionem salutis* (III. 20¹ 105) diese auch wirklich fand. Ja er behauptet geradezu: *Necesse ergo fuit* Dominum illum ipsum hominem salvare qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem eius, i. e. Adam, adimplentem tempora eius condemnationis (III. 23¹ 124); und bald darauf: *cum autem salvetur homo* (i. e. genus humanum), *oportet* salvari eum qui prior formatus est homo (III. 23² 125). Wie Christus der Herr uns, die Kinder Adams, von der Knechtschaft erlöst hat, so konnte er auch unsern Vater Adam nicht in der Gefangenschaft schmachten lassen, wenn Satan wirklich als endgültig Besiegter erscheinen sollte (ibid.). Wenn man das „necesse“ und „oportet“ urgiert, dann kann man mit Harnack (I² p. 505 f.) eine nahezu naturalistische Auffassung der Erlösungsgeschichte erblicken; in ihren Consequenzen hätte dieselbe zur ἀποκατάστασις τῶν πάντων führen müssen. Wir werden aber gut thun, in dem Ausdruck des Heiligen zwar nicht eine „hohe Angemessenheit“, das ist ein späterer Terminus, sondern eine relative, bedingte Notwendigkeit zu suchen, die ja schon dadurch gefordert scheint, dass diese Notwendigkeit nur von Adam ausgesagt wird und zwar unter der Voraussetzung, dass seine Nachkommen gerettet werden. Somit wäre zu einer naturalistischen Auffassung noch ein weiter Weg.

Die faktische Erlösung Adams entsprach auch entschieden dem allgemeinen Glaubensbewusstsein der Christen, das sich vielleicht auf Sap. 10^{1.2} stützte¹⁾. Die Formulierung selbst war ohne Zweifel zweckentsprechend zur Abwehr der Irrlehre mit ihren Folgerungen und deshalb dankenswert; denn dass dadurch die reine Lehre Christi corrumpt sei, wird, die Richtigkeit vorausgesetzt,

1) Haec (sapientia) illum, qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit et eduxit illum a delicto suo et dedit illi virtutem continendi omnia.

doch niemand behaupten wollen. Tertullian ¹⁾, Gregor von Nazianz, Gregor d. G., Augustin ²⁾ haben sie übrigens aufgenommen: In den christlichen Heiligenkalender sind die Namen der Stammeltern gleichfalls eingereiht; und wir wollen nur noch erinnern, dass die Erlösung der Ureltern durch Christus auch in der christlichen Kunst, namentlich des ausgehenden 15. und des 16. Jahrhunderts, und hier wieder vorzüglich in der deutschen, überaus häufig ihre bildliche Darstellung fand.

1) Tertul. de paenit. (nach Noeldechen T. u. U. Bd. V. H. 2 abgefasst ao. 204): Adam exomologesi restitutus in paradisum suum. cf. c. 2 M. II. 1229 A.

2) Aug. ep. ad Tim. 164³.

IV. Abschnitt.

Die Erbsünde.

Als der Apostel Paulus in seiner Rede auf dem Areopag den Athenern die Lehre vom Menschen vortrug, begann er diese mit den Worten: *Ἐποίησεν (ὁ Θεός) ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς* (A. A. 17²⁶). In dieser unbedingten Einheit des Menschengeschlechts erblicken wir die Grundlage für die Erbsünde. Wenn nicht alle aus Adam stammen, sind auch nicht alle in Adam schuldig¹⁾. Daran hält Ir. stets fest, dass wir alle aus ihm sind und deswegen seinen Namen (Mensch) geerbt haben (III. 23³ 125). *Nemo in totum ex filiis Adae* (III. 19² 103s.) ist ihm völlig gleichbedeutend mit „kein Mensch überhaupt“. Auch des Grundes scheint Iren. sich bewusst gewesen zu sein, weswegen er die Einheit des Menschengeschlechts behauptet, wenn er uns Adams Söhne nennt, die er in ebenderselben Gefangenschaft gezeugt hat (III. 23¹ 125). Wir sind also in derselben Knechtschaft geboren und stehen im demselben Knechtesverhältnis zum Teufel, wie Adam, und zwar nicht aus unserer Schuld, sondern weil wir Söhne Adams sind²⁾.

1) Rothe, R. (Dogmatik, Heidelberg 1870) p. 265: Die Abstammung des Menschengeschlechts von einem einzigen Menschenpaar abzuleiten, liegt kein religiöser Grund vor. p. 284: Die Folge des Sündenfalls der ersten Menschen für alle ihre natürlich von ihnen abstammenden Nachkommen ist die Erbsünde. — Die Vereinigung beider Sätze ist uns leider unmöglich.

2) *Quemadmodum si hostes expugnauerint quosdam et vinctos duxerint captivos, et multo tempore in servitute possederint eos, ita ut generent apud eos; et aliquis dolens pro his, qui servi facti sunt, eosdem hostes expugnet: non tamen iuste faciet, si filios quidem eorum, qui captivi ducti sunt, liberet de potestate eorum, qui in servitutem deduxerant patres eorum, ipsos vero qui captivitatem sustinuerunt, subiectos relinquat inimicis, propter quos et ultionem fecit; consecutis libertatem filiis ex causa paternae vindictionis, sed non relictis ipsis patribus, qui ipsam captivitatem sustinuerunt. III. 23² 126. Nimis irrationabile est, illum quidem, qui vehementer ab inimico laesus est et prior captivitatem passus est, dicere non eripi ... ereptos vero filios eius, quos in eadem captivitate generavit ib. 125. Adams Erlösung haben wir bereits vorweggenommen.*

Diese eine Stelle genügt, um das thatsächliche Vorhandensein der Erbsünde im Lehrgebäude unseres Kirchenvaters darzuthun¹⁾, was man freilich, trotzdem Augustinus als ältesten und gewichtigen Zeugen hierfür Ir., den antiquum hominem Dei, non longe a temporibus Apostolorum, an erster Stelle citiert (Contra Jul. I. 3. MX 644) noch immer nicht anerkennen will²⁾. In dem Verständnis aber des Lehrstücks und der Erklärung der einzelnen Stellen weichen die verschiedenen Autoren je nach ihrer Richtung bedeutend von einander ab. Wir werden daher versuchen, zunächst mit des Heiligen eigenen Worten zu reden:

Διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου . . . ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ καὶ ἀπέβαλον τὴν ζωὴν (III. 18⁷ 101); et Eva inobediens facta et sibi et universo generi humano causa facta est mortis (III. 22⁴ 124). Durch den Ungehorsam des einen Menschen wurden als Sünder hingestellt alle und verloren das Leben, denn Eva ist durch ihren Ungehorsam nicht nur für sich, sondern auch für das ganze Menschengeschlecht Ursache des Todes geworden³⁾. Beide Stellen bringen unzweifelhaft den Gedanken zum Ausdruck, dass durch die Sünde der Ureltern das ganze Menschengeschlecht und jeder einzelne aus ihm ohne sein Zuthun das Leben verwirkt hat, d. h. wie wir eben gezeigt haben, von dem übernatürlichen Gnadenleben ausgeschlossen ist. In dieser Beziehung steht jeder Nachgeborene dem ersten Menschenpaare nach der Sünde gleich (et sibi et universo generi humano). Wie das möglich wurde, darüber giebt uns die Offenbarung keinen klaren Aufschluss und der hl. Irenaeus begnügt sich mit einem Stichwort, dass sich bei ihm zuerst findet. In derselben Weise wie die Vulgata Ro. 5¹² übersetzt, sagt Ir.: „In dem ersten Adam machten

1) cf. Fr. de Rubeis O. Pr. De peccato originali. Venetii 1757. Recusum Wirceburgi 1857 p. 84. Schwane D. Gs. der vornicäischen Zeit. I² p. 329; Erbkam p. 10, Reville Revue de deux mondes, 35. année 2 p. p. 1029, Courdaveaux (aus dessen sehr flüchtigem Artikel nichts zu lernen ist) p. 171. Duncker p. 141.

2) So Horn in seiner commentatio in certamine litterario civium Academiae Georgiae Augustae a Theologorum ordine ornata p. 34/37 schlecht-hin: „Imputationem peccati (Ir.) omnem ignorat“.

3) Ziegler möchte die Frage „ob die erste Sünde Adams der hervorbringende und notwendig wirkende Grund der Sünde des ganzen menschlichen Geschlechts ist“ verneinen. p. 221. Dem Iren., meint er, „wie dem Apostel Paulus ist die Geschichte Adams nur das Bild, der Typus [nein: causa!] der Geschichte des ganzen Geschlechts. p. 222.

wir uns zu Feinden Gottes, indem wir seinen Willen nicht thaten¹⁾; schon damals hatte der Teufel in Adam uns in Gefangenschaft geschleppt²⁾; gegen Christus hatten wir uns versündigt im Paradiese³⁾, und so wird auch von einem Verlust unsererseits in Adam gesprochen (III. 18¹ 95). Dies mit der Vulgata korrespondierende „in“ ist nicht leicht zu erklären⁴⁾; aber dass es nicht so zu verstehen ist, als wenn wir aktuell gesündigt hätten, liegt auf der Hand: ἁμαρτωλός ist identisch hier mit ἀποβαλὼν τὴν ζωήν, wie nachher δικαιωθῆναι mit ἀπολαβεῖν τὴν σωτηρίαν. Ein Anhalt ist uns jedoch gegeben. Ir. sagt: Wir haben in dem ersten Adam gesündigt (προσεκόψαμεν), sind ungehorsam geworden, ebenso wie wir in dem zweiten Adam gehorsam geworden sind bis zum Tode¹⁾. Der Grund der Erbsünde ist hiernach nicht zu suchen in einem natürlichen Zustand in uns, etwa der Concupiscenz; andererseits wird uns die Sünde Adams auch nicht bloß imputiert, (denn wir haben Seinen Willen nicht gethan); sondern der Grund liegt einfach und unbegreiflicher Weise in Adam, er sündigte für uns so stellvertretend, wie Christus für uns stellvertretend litt und uns erlöste. Soviel steht dadurch fest, dass wir nach Ir. nicht wegen eines von uns gesetzten Willensaktes, der ja trotz aller Ausflüchte der Heterodoxen zur Constituierung einer eigentlichen Sünde absolut notwendig ist, sondern lediglich unserer Abstammung wegen uns in dem Zustand der Schuld und Trennung von Gott befinden. Ir. sagt: *per priorem generationem* (im Gegensatz zur regeneratio durch Christus)⁵⁾ *mortem haereditavimus* (V. 1³ 316), wir ererben also unsern Tod, wie wir unsern Namen ererben, als Erbteil wird uns hinterlassen das feindliche Verhältniss zu Gott. Im Zusammenhang ferner mit der ersten Sünde und Erlösung wird gesagt: (Christus) enim homo *pro patribus* certans, wieder also wird hierbei das Verhältniss der Nachkommenschaft hervorgehoben; und ziehen wir jetzt noch die aus III. 19² und 23² bereits citierten Ausdrücke ‚filii Adae‘, auf die wiederholt besonderes Gewicht gelegt wird, zur Begründung unseres Verhältnisses, ferner aus III. 23²

1) Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γεγόμενοι. V. 16³ 368f.

2) In initio in Adam captivos duxerat nos. V. 21¹ 380.

3) (Christus) in quem peccaveramus in initio. V. 17¹ 370.

4) Ambrosius: Fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt (lib. 7. 234 ad Luc. 15²⁴).

5) vgl. hierzu „πρῶτος Ἀδάμ“ V. 16³ 368 und die „πρώτη γένεσις“ bei Justin I. 61. 421 A: ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἀγνοοῦντες κτλ.

„nos autem omnes *ex ipso*“ hinzu, so haben wir das Correlat zu *nos in Adam*, das somit nur heissen kann: Wir haben in Adam, insofern wir seine Söhne sind, gesündigt, unser Kindesverhältnis zu Adam, unsere leibliche Abstammung von ihm ist der Grund des Zustandes, der selbst für die neugeborenen Kinder die Erlösung notwendig macht. Zur näheren Erklärung bedurfte Ir. keiner Hypothese, er erblickt hier ein Geheimnis, dessen Ergründung wir Gott überlassen sollen. Zur weiteren Erläuterung aber ist in etwa dienlich und zutreffend der mehrfach erwähnte Vergleich aus dem Kriegsleben. Es verhält sich mit der Erbsünde, wie wenn Feinde ein Gebiet erobert haben: Die Menschen werden gefesselt und von dannen geschleppt und lange Zeit in Knechtschaft gehalten. Alle Kinder, die sie in der Gefangenschaft zeugen, sind Sklaven, gerechterweise Sklaven, wenn auch bemitleidenswerte (V. 24⁴ 390).

Unbegreiflich ist es demnach, wie Ziegler behaupten kann: „ihm (Ir.) . . . ist die Geschichte Adams nur das Bild, der Typus der Geschichte des ganzen Geschlechts“ (p. 222) und Harnack: „Adam ist der Typus, aber nicht der Stammvater der Sünde“ (II² p. 137). Diese Äusserung wird im ersten Bande der Dogmengeschichte, wahres und falsches mischend, dahin expliciert: „Gemeint ist hier (bei Ir.) immer, dass in Adam, der als Haupt für die ganze Menschheit einsteht, diese unter das Todesverhängnis geraten ist. Ir. hat hier nicht an eine Vererbung, sondern wie bei Christus an eine mystische Einheit gedacht“ (I² p. 505). Bei Böhringer lesen wir: „Man kann daher nicht sagen, dass Ir., indem er die Schuld und den Strafzustand Adams zugleich als den der Menschheit darstellt, zur Begründung dieser Selbigkeit über die mystische Idee von der Einheit des Menschengeschlechts in Adam hinausgegangen wäre, oder dass er diese vermittelt sich gedacht hätte durch Erblichkeit in Folge der Abstammung“ (p. 485). Und warum nicht? „Weil der zweideutige Ausdruck „generatio“, mit dem Ir. sein Spiel treibt, wenig beweist. Und ebensowenig beweisend ist“ III. 23² (ibid.).

Man kann wohl nicht angeben, wie Ir. klarer unseren Zusammenhang mit der Sünde Adams hätte bezeichnen sollen, als durch die in verschiedenen Büchern wiederkehrenden Ausdrücke: *nos ex eo omnes, filii Adae, per generationem, haereditavimus*. Ich vermute, den genannten Dogmatikern sind die geradezu erdrückenden Stellen und der Vergleich deswegen unverständlich geblieben, weil sie als Erbsünde eine ererbte aktuelle Sünde und nicht eine ohne diese ererbte Sündenschuld voraussetzten; eine genauere

Untersuchung und namentlich Beachtung und Durchdringung des Vergleiches von der Eroberung hätte sie freilich dazu bringen müssen, von der falschen Voraussetzung abzugehen.

Es bleibt dabei, nur durch unsere Geburt sind wir dem Tode ausgeliefert, ohne dass eine verkehrte Neigung oder mangelhafte Anlage und Begabung unsererseits eine wirkliche Sünde zustande gebracht hätte. Eine Erbsünde, d. h. eine ererbte Sünde kennt Ir. nur in dem Sinne von einer ererbten Schuld. So ist es auch der Vernunft entsprechend, sonst kommt man notwendig zu einem Widerspruch in sich selbst und von da zur gänzlichen Läugnung der Erbsünde trotz zwingender Schriftstellen¹⁾.

Nur unter unserem Ergebnis der ererbten Schuld ist es erklärlich, dass Ir. sagen kann: „*Omnes enim venit (Christus) per semetipsum salvare, omnes inquam qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores*“²⁾ (II. 22⁴ 330). Gegen diese bereits vom hl. Augustin³⁾ für die Kindertaufe angerufene Stelle, woraus dann ohne weiteres auch der Kinder Belastung mit der Erbschuld folgt, ereifert sich Horn⁴⁾ vergeblich. Wir brauchen uns bei seinen wunderlichen Einwänden nicht aufzuhalten, da mit Rubeis⁵⁾ und Harvey⁶⁾ auch Har-

1) Nitzsch, F. A. (Lehrb. d. evang. Dogmatik, Freiburg 1892 p. 322.): „Nun kommt freilich nicht nur jene Erzählung der Genesis an und für sich und die traditionelle Deutung derselben in Betracht, sondern auch die Anwendung, die Paulus Rom. 5¹² von derselben macht, und diese würde der alten dogmatischen Theorie ein gewisses Recht verleihen, wenn wir genötigt wären, um einer Stelle willen die sonstige Totalanschauung der Bibel von der Gerechtigkeit Gottes aufzugeben, und wenn wir nicht wüssten, dass Paulus sich hin und wieder jüdische Theologumena aneignet, die für uns nicht verbindlich sind. Rom. 5¹² f. erscheint Adam in der That nicht als blosser Erstling der Sündhaftigkeit, sondern als der, welcher die allgemeine Sündhaftigkeit verursacht hat“.

2) cf. III. 18⁷ 101: *per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam quae est ad Deum communionem.*

3) August. Sermo CCXIV c. 13¹⁴ col. 1343: *Consuetudine antiqua, canonica, fundatissima parvuli baptizati.* C. Jul. c. 3. MXLIV 644.

4) Commentatio de sentiis etc.: „Verum de baptisate hic nihil videmus . . . Sed quomodo, inquis, renascuntur aut sanctificantur infantes nisi per baptismum? Atqui hoc non a me, sed ab Irenaeo petendum, qui respondeat, quomodo rem sibi cogitaverit: non enim necesse habeo, omnia quae scripsit intelligere, cum fortassis ipse quidem satis non assecutus sit, quid vellet?“ p. 36.

5) Rubeis (l. c. p. 121) zieht noch V. 15³ heran.

6) Harvey I. 330.

nack ¹⁾ die Beweiskraft dieser Stelle anerkennt. Anderswo schreibt er sogar: „Zur Zeit des Irenaeus . . . war die Kindertaufe schon sehr verbreitet . . . immerhin ein Beweis dafür, dass sich die superstitiöse Auffassung von der Taufe gesteigert hat“ (I² p. 395). Natürlich, was nicht in den Context passt, dass ist „Superstition“ oder „mystisch“, die wissensstolze Zeit will eben keine Geheimnisse; was über den Verstand hinausgeht, ist kein *μυστήριον*, sondern etwas mystisches, zauberhaftes. Glauben, d. h. etwas auf Grund eines fremden Zeugnisses für wahr halten, ist abgeschafft. Doch das ist bei Ir. noch anders. Alles können wir nie ergründen, sagt er, *εἰ οὖν ἔνια τῶν ζητημάτων ἀναθήσωμεν τῷ Θεῷ· καὶ τὴν πίστιν ἡμῶν διαφυλάσσομεν καὶ ἀκίνδυνοι διαμενοῦμεν* (II. 28⁴ 352); und so ist ihm auch das Geheimnis der Ererbung einer Sündenschuld keine unmögliche, sondern notwendige Annahme. Wenn nicht nur die pueri, die parvuli, sondern auch die infantes, also nach dem Zusammenhang die in den ersten Stunden ihres Lebens sich befindenden Kinder der Erlösung und Heiligung bedürfen, dann ist es klar, dass nicht das Gesetz des Fleisches, das dem des Geistes widerspricht, Objekt der Vergebung und Nachlassung sein kann, sondern lediglich die ererbte Schuld ²⁾.

In diesem Sinne werden wir auch als Schuldner bezeichnet, indem wir noch abzutragen und zu bezahlen hätten, was Adam und wir mit ihm im Paradiese verschuldeten ³⁾. Wie der Apostel von dem chirographum spricht, das Christus für uns ans Kreuz geheftet habe (Col. 2¹⁴), so sagt auch Irenaeus: *quemodmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem* (V. 17³ 371). Freilich können wir es nimmermehr ohne den aus der Jungfrau gebornen Menschensohn, dessen Vorschriften wir bis zum Tode gehorsam sein müssen ⁴⁾.

Wie gestaltet sich nun das Leben für das Menschengeschlecht unter der Herrschaft des Teufels? Wie in Adam nach der Sünde sich gleich die Sinnlichkeit regte, so muss auch unser Fleisch als *σὰρξ ἁμαρτίας* nach dem Wort des Apostels (Ro. 8³) bezeichnet

1) D. G. I² p. 358.

2) Origenes C. Cels. VII. 50: *Cum utique si nihil esset in parvulis, quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur.*

3) *Οὐδὲ γὰρ ἄλλω τινὶ ἡμεν ὀφειλέται ἀλλ' ἢ ἐκείνῳ, οὗ καὶ τὴν ἐντολὴν παρέβημεν ἀπ' ἀρχῆς.* V. 16³ 369 cf. 17¹ 369.

4) *Λόγον, ὃν (διὰ ξύλου) ἀμελῶς ἀποβαλόντες οὐχ ἠγρίσκομεν, ἀποληψόμεθα πάλιν διὰ τοῦ ξύλου οἰκονομίας.* V. 17⁴ 371 cf. III. 18² 95.

werden, als ein Fleisch, in dem die Sünde wohnt; und als Aufgabe Christi wird angegeben, diese Sünde aus dem Fleische zu vertreiben, und den Menschen zu seinem wahren Nachfolger zu machen¹⁾. Es ist ohne Zweifel, dass der hl. Lehrer die Sünde hier nicht so auffasst, wie der Apostel an der betreffenden Stelle, sondern an die aktuelle Sünde denkt, die in ihren Folgen den Körper befleckt und den Tempel Gottes schändet; wie es seiner Geistessphäre entspricht, denkt er sich die Sünde hier im Gegensatz zum einwohnenden Geist, und während jene ausgetrieben werden soll, soll dieser Einzug halten. Es ist wahr, dass Ir. in seiner rhetorischen Fassung nicht besonders tief auf die Gedanken des hl. Paulus eingegangen ist, sondern dessen Wort einfach verwendet, wie es ihm in den Zusammenhang hineinpasst, aber er macht es ebenso, wie es die Redner aller Zeit gethan haben und noch thun. Man kann sogar zugeben, dass Ir. im Interesse seiner strengen Ethik kaum betont hat, dass der in uns glimmende Funken der Sinnlichkeit stets nach Nahrung sucht, um in heller Flamme emporlodern zu können; aber nichts destoweniger weiss er doch, dass unsere Naturanlage es ist, die der Hilfe bedarf. *Quemodmodum medicus in his qui aegrotant probatur, sic et Deus in hominibus manifestatur* (III. 20² 106). Wir sind die Kranken, die noch immer an dem alten Biss der Schlange leiden, sodass in Unordnung geraten ist das Verhältnis zwischen Seele und Leib: *pro nobis igitur omnia sustinuit Deus* (IV. 37⁷ 291). Wäre dem Menschen aber die Unsterblichkeit geblieben, dann wäre er in noch höherem Grade (als jetzt) undankbar gegen Gott geworden, hätte noch mehr gegen die Liebe Gottes zu den Menschen das Auge verschlossen und seinen Sinn abgestumpft für das Gott Gebührende (III. 20¹ 106).

Dass aber alle Menschen und auch nur alle Heiden sich dem Teufelsdienste zugewandt hätten, dass alle, wie er es nennt, Teufelskinder geworden seien, indem sie die Werke des Teufels thun (IV. 41² 305), das meint Irenaeus nicht²⁾. Wie Justin bereit

1) *Quoniam et ipse in similitudinem carnis peccati factus est, ut condemnaret peccatum et iam quasi condemnatum proiceret illud extra carnem, provocaret autem in similitudinem suam hominem imitatorem eum assignans Deo.* III. 20² 107.

2) *.. non omnes filii Dei sunt, sed qui credunt et faciunt eius voluntatem. Qui autem non credunt et non faciunt eius voluntatem, filii et angeli sunt diaboli, secundum id, quod opera diaboli faciunt* IV. 41² 305. *Et quia non natura essent sic facti a Deo (ut erant Sodomitae), sed qui possent et iuste agere, idem dicebat (Jesaias) 41³ 306.*

war, Heraclit und Sokrates als Christen gelten zu lassen, so dürfte Ir. wenigstens den von allen heidnischen Philosophen von ihm noch am höchsten geschätzten Plato und mit ihm alle, die ihre Leidenschaften zügelten, unter das strenge Urteil über die gefallene Menschheit nicht eingeschlossen haben.

Bei den Patriarchen und Profeten des Alten Bundes geht Ir. noch weiter; er sagt gradezu: Quoniam autem et in Abraham [sicut in Moyse, Helia, Ezechiele, Henoch] praefigurabatur fides nostra, et quoniam *patriarcha nostrae fidei et velut propheta* fuit, plenissime (!) Apostolus (Gal. 3⁵⁻⁹) docuit (IV. 21¹ 225) und noch deutlicher: Non enim propter eos solos, qui temporibus Tiberii Caesaris crediderunt ei, venit Christus, nec propter eos solos, qui nunc sunt homines, providentiam fecit Pater, sed *propter omnes omnino homines, qui ab initio* secundum virtutem suam in sua generatione *et timuerunt et dilexerunt Deum* et pie et iuste conversati sunt erga proximos et concupierunt videre Christum et audire vocem eius (IV. 22² 229).

Irenaeus ist, das leuchtet aus dem ganzen 4. Buche hervor, wo dieser Punkt häufig zur Sprache kommt, völlig überzeugt, uns die Lehre der hl. Schrift vorzutragen, und nicht etwa blos ein Lehrsystem, das er aus irgend einem Grunde — Rücksicht auf Heiden oder Juden — sich gebildet hat, aus der Schrift zu begründen. Wir können nicht läugnen, dass er mit grossem Geschick die einschlägigen Stellen zusammenstellt. „Christus selbst mit dem Vater ist der Gott der Lebendigen, der zu Moses gesprochen und sich den Vätern gezeigt hat. Das hat er selbst gelehrt, indem er zu den Juden sprach: Abraham, euer Vater frohlockte, dass er meinen Tag sehen sollte; er sah ihn und freute sich (Joh. 8⁵⁶) und wie das? Es glaubte Abraham Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet — *ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* — (IV. 5³). Im Glauben also sah Abraham den Erlöser und freute sich; es war ein Vorbild jener Freude, in der Simeon das göttliche Kind mit seinen Armen umschloss, jener Freude, welche die Engel den Hirten auf dem Felde verkündeten, jener Freude, mit der Maria das Magnificat anstimmte — und mit all diesen freute sich wieder Abraham. Er hatte also thatsächlich denselben Grund zur Freude wie wir (IV. 7¹ 162s.). Und offenbar hat Christus alle, die ähnlich glaubten, erlöst und zum Leben geführt (IV. 8² 165). Worin bestand aber Abrahams Glaube und worin zeigte er sich? In seinem Gehorsam. Weil er glaubte an Gott und seine Verheissungen, deswegen verliess er billig seine irdische Verwandtschaft und folgte

dem Worte Gottes¹⁾; mit dem Worte wanderte er in die Fremde, um mit dem Worte zu verweilen. Billig verliessen auch die Apostel, aus Abrahams Geschlechte, ihr Fahrzeug und ihren Vater und folgten dem Wort. Billig also nehmen auch wir, die wir den gleichen Glauben wie Abraham haben, auf uns das Kreuz, wie Isaak das Holz, und folgen ihm nach²⁾ . . . Gemäss seinem Glauben folgte Abraham dem Befehle des Wortes Gottes; willig gab er seinen einzigen und geliebten Sohn Gott zum Opfer hin, damit auch Gott es gefallen möge, für alle Kinder Abrahams seinen eigenen eingebornen und geliebten Sohn als Opfer hinzugeben für unsere Erlösung (IV. 5⁴ 157). Die da Gott fürchten und lieben, rechtschaffen und geziemend sich gegen ihre Nächsten verhalten und den Erlöser erwarten, das sind die wahren Kinder Abrahams, für alle diese ist Christus auf die Welt gekommen (ibid.).

Wir dürfen aber nicht annehmen, dass Ir. durch solche Erwägungen jeden Unterschied zwischen der vor- und nachmessianischen Zeit habe aufheben wollen. Wenn er sich genauer ausdrückt, nennt er den Glauben Abrahams dem unsern nur ähnlich (IV. 7² 163, 21¹ 225). Die im Alten Bunde hörten nur durch einen Diener, dass der König kommen werde, und ihre Freude war eine mittelmässige, weil sie nur hofften, dass er kommen werde; die ihn aber gegenwärtig sahen, die ihre Freiheit erlangt und seine Freigebigkeit erfahren hatten, die haben grössere Gnade und reicheres Frohlocken (IV. 11² 175); sie hängen mit grösserer Innigkeit und Festigkeit ihrem Könige an (IV. 13² 182). Ob nun auch diesem eine grössere und jenem eine geringere Gnade erteilt wird, immer ist es doch der Herr, der sie ihnen durch seine Ankunft zuteil werden lässt (IV. 11² 175); immer ist es ihrerseits die *fides in Messiam venturum*, wodurch alle, wenn sie dieselbe durch die Gnade Gottes erhalten (IV. 6³ 159), gerettet werden. Christus musste kommen uns zu retten, und zwar so wie er kam, sonst wäre der Teufel nicht gerecht besiegt worden, seine Macht überhaupt nicht gebrochen; denn nur durch den Kreuzestod Christi erhalten wir (wie unser Vater Adam V. 2¹ 318) Nachlassung unserer Schuld (V. 17³ 371)³⁾.

1) Der Doppelsinn ist für die Entwicklung wesentlich.

2) Δικαίως οὖν καὶ ἡμεῖς τὴν αὐτὴν τῷ Ἀβραὰμ πιστὶν ἔχοντες, ἄραντες τὸν σταυρὸν, ὡς καὶ Ἰσαὰκ τὰ ξύλα, ἀκολουθοῦμεν. IV. 5⁴ 156s.

3) Vgl. das 21. u. 22. Cap. des 4. B. Besonders hervorzuheben ist: non solum (Paulus) prophetam eum (Abraham) dixit fidei, sed et patrem eorum qui ex gentibus credunt in Christum Jesum, eo quod una et eadem illius et nostra sit fides: ille quidem credente futuris quasi iam factis

So hat also durch den Ungehorsam eines Menschen, mit dem Apostel zu reden (Ro. 5¹⁹), die Sünde ihren Einzug in die Welt gehalten; doch durch den Gehorsam eines Menschen wurde die Gerechtigkeit wieder eingeführt, um als Frucht das ewige Leben zu bringen den Menschen, die ehemals gestorben waren¹⁾.

Historisch betrachtet, ist grade die Erbsündenlehre des hl. Irenaeus von hohem Interesse. Soweit die erhaltenen Zeugnisse reichen, dürfte der Heiland sie nicht zum besondern Gegenstand seines Lehrvortrages gemacht haben; den apostolischen Vätern war in ihren Gelegenheitsschriften nicht Veranlassung geboten, darauf einzugehen; für die Apologeten gegenüber den Heiden genügte es, auf die schreckliche Zahl ihrer Thatsünden hinzuweisen. Das thut Justin, der Philosoph und Martyr, in der allerausgiebigsten Weise; von der Erbsünde ist keine klare Spur²⁾. Semisch meint, dass „Erbsünde und Zurechnung adamischer Schuld ihm (Justin) fremde Begriffe seien“ (II. 397). Böhringer (p. 216) und Engelhardt (p. 267) stimmen damit überein. Wenn Justin Christo Dank sagt, dass er uns befreit hat: ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν (Dial. 41. MVI. 564 B), kann man sehr wohl an das Verhängnis denken, in dem wir seit Geburt sind; demgegenüber aber stehen Äusserungen, wie: τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὐὰ ἑξομοούμενοι (οἱ ἄνθρωποι) θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται (Dial. 124 MVI. 765 B) und ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὀφθως³⁾ ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἐκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου (Dial. 88. 685 C). Für sich genommen, sind diese Stellen zwar noch immer zutreffend und ent-

propter repromissionem. IV. 21¹ 225. In Christo autem universa benedictio: et propter hoc benedictiones prioris populi a patre surripuit posterior populus, quemadmodum Jacob abstulit benedictionem huius Esau. IV. 21³ 226. Hic est enim finis humani generis haeredificantis Deum: uti quemadmodum in initio per primos, omnes in servitutem redacti sumus debito mortis, sic in ultimo per novissimum omnes qui ab initio discipuli, emundati et abluti quae sunt mortis, in vitam veniant Dei. 22¹ 228. Die centrale Bedeutung des Erlösungswerkes Christi für alle Zeiten ist hier wundervoll zum Ausdruck gelangt.

1) Quemadmodum per inobedientiam unius hominis introitum peccatum habuit et per peccatum mors obtinuit, sic et per obedientiam unius hominis iustitia introducta vitam fructificet his, qui olim mortui erant hominibus. III. 21¹⁰ 120.

2) Ebensowenig bei Clem. Alex.: sic enim peccato Adae subjacemus secundum peccati similitudinem; cf. Winter, Studien zur Gs. d. christl. Ethik I. Lpzg. 1882 p. 161.

3) vgl. oben p. 48.

halten nichts Falsches. Ins Gewicht fällt dabei, dass sie alle dem Dialog mit Tryphon entnommen sind¹⁾. Da aber zugestandenermaassen den Juden der späteren Zeit die Lehre von der Erbsünde nicht mehr unbekannt war, so ist es um so befremdender, dass der Philosoph hiervon dem Juden gegenüber nichts bringt. Demnach ist es auch für mich wahrscheinlicher, dass Justin in diesem Punkte eine korrekte Anschauung nicht gehabt hat.

Ir. nun kennt gewiss die Schriften Justins, ist aber ebensoweit entfernt, ihn falscher Lehre zu beschuldigen, wie seine diesbezüglichen Ausdrücke zu übernehmen. Andererseits aber weiss er auch gewiss, dass er mit seiner Lehre nichts neues vorgetragen, sondern auf durchaus paulinischer Grundlage fusst. Ir. ist also der erste, der das apostolische Wort Ro. 5¹²f. im Gefüge seiner Anthropologie und Christologie dem christlichen Glaubensbewusstsein entsprechend verwertet. Dass ihm hierbei nicht irgendwelche philosophische Gedankenreihen mit hineingespielt haben, ist von vorneherein gewiss, da der Begriff der Erbsünde der Philosophie fern gelegen hat und noch liegt. Bemerkenswert ist auch, dass er zu diesen Ausführungen durch keine gnostische Antithese gedrängt wurde — um so höher ist daher sein Zeugnis für die kirchliche Lehre anzuschlagen. Bewundernswert zugleich ist die Form, in die er auf den ersten Guss die Lehre gebracht hat, so vollkommen, dass seine nächsten Nachfolger kaum etwas Wesentliches hinzuzufügen hatten²⁾.

Selbst die absolute Sündlosigkeit Christi auch in Bezug auf die Erbsünde, die Tertullian mit den Worten andeutet: „Christus novus homo nove natus est ex virgine“ finden wir bei Ir. noch schöner und klarer ausgesprochen, wenn er sagt: „purus pure puram aperiens vulvam eam, quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit“ (IV. 33¹¹ 266), „frei von Sünde öffnete der Sündenlose den sündenlosen Mutterschooss, der die Menschen für Gott wiedergebiert und den er selbst sündenlos gemacht hat“³⁾. Christus bildete also eine Ausnahme von den Menschen, die in iniquitatibus concepti sunt; und auch seine Mutter hat er in ganz einziger Weise ausgezeichnet, indem er ihr dieselbe Sündlosigkeit verlieh, die er selbst besass. So wenigstens scheint es am besten

1) Die einzige Stelle aus der Apol. I (c. 61. 421 A): ἀνάγκης τέχνη καὶ ἀγνοίας sind wir vor der Taufe, bietet ebensowenig klaren Aufschluss.

2) cf. Schwane, D. G. I. 464 ff., 496 ff., 513 ff.; Möhler, Patrologie p. 543, 689.

3) oder: als sündenlos erschaffen hat?

dem ausdrücklich betonten und wiederholten „purus“ zu entsprechen, und um nicht wider alle exegetischen Regeln die Bedeutung des Wortes zu wechseln, werden wir hier auch die Freiheit von der Erbsünde für die Gottesmutter postuliert erblicken können. Jedenfalls ist auch ihr eine Ausnahmestellung und ein besonderer Anteil an der Erlösung („regenerat homines in Deum“) zugesprochen.

II. Teil.

Spekulative Anthropologie.

Dr. T. H.

Spekulative Anthropologie

I. Abschnitt.

Die Natur des Menschen.

Aus dem Grunde haben wir die theologische Anthropologie der begriffsmässigen Darstellung derselben vorausgeschickt, weil naturgemäss diese von jener bei einem Kirchenvater abhängig sein wird. Die in den als göttlich von ihm anerkannten Urkunden niedergelegten Wahrheiten bilden bei Ir. die Grundlage für jede weitere philosophische Deduktion und die Richtschnur, an der jede andere Lehre menschlicher Weisheit gemessen wird. Wer den Menschen aus den reinen, tadellosen Händen Gottes unmittelbar hervorgehen lässt, weil die hl. Schriften es so berichten; wer dann ebenso alle Menschen von einem Paare hat abstammen und schwere Schuld ererben lassen, der wird, wenn er das Wesen des Menschen bestimmen will, das übernatürliche Princip nie beiseite setzen.

Somit soll in diesem zweiten Hauptteil über das Wesen des Menschen nach der Lehre des hl. Irenaeus gehandelt werden, und zwar in demselben Umfang, den die zeitgenössischen Philosophen für ihre anthropologischen Betrachtungen sich gesteckt haben: das Ziel wie der Zweck und die Erkenntnisquellen des Menschen sollen hineingezogen werden, Fragen, die zu aller Zeit für die wichtigsten galten und grade zu dieser Zeit aller Seelen in Bewegung setzten. Wenn nun auch unser Kirchenvater keineswegs gesonnen ist, den Zweck und das Ziel des Menschen philosophisch zu bestimmen, da es durch die Offenbarung von vorneherein festgelegt ist, so wird man doch zugeben, dass die Mittel, die dem Menschen zu jenem Ziele verhelfen sollten, namentlich aber das nähere Verständnis und die tiefere Erklärung der Grundregeln, wie bei den Heiden spekulativ d. h. philosophisch aufgesucht und bestimmt werden mussten.

Bei unserer Untersuchung werden wir also beständig zwei Wege im Auge zu behalten haben, die sich vielleicht hie und da

berühren, ja schneiden, identisch werden, dann aber hinwiederum um so weiter von einander fliehen. Der erste von diesen Wegen ist nach dem „*canon veritatis*“ angelegt, er führt klar, bestimmt und sicher zum Ausgangspunkt und Ziele; an dem andern haben ihre Kunst gar viele Künstler versucht, aber keiner von ihnen stimmte mit dem nächsten im Plan überein, und daher macht der Weg viele Drehungen, viele Curven und kommt an hohe Gebirge, die er am Ende nicht zu überwältigen vermag.

Τίς ὢν καὶ ἐπὶ τί ἐληλυθώς; Was bist Du und wozu bist Du auf diese Welt gekommen? fragt Epiktet¹⁾ im vierten Dialog seinen Schüler (IV. 1¹⁰³ 555), und wie der Stoiker Seneca geantwortet hat: *rationale animal est homo*, so antwortet auch er an vielen Stellen *ζῶον λογικόν* (I. 2¹ 6¹² 10¹⁰ 19¹³ e. a.)²⁾. *Τί ἐστὶν ἄνθρωπος* fragt er noch einmal, und ernst tönt es zurück: *Ζῶον λογικόν, θνητόν . . . ὅρα οὖν μή τι πως ὡς θηρίον ποιήσης· εἰ δὲ μὴ, ἀπόλεσας τὸν ἄνθρωπον* (II. 9² 210). Du bist also auf die Welt gekommen, um vernunftgemäss, nicht dem Tiere gleich zu leben, sonst hast Du Deine Menschenwürde verloren. Dass bei Marc Aurel³⁾ sich ähnliche Gedanken an den Ausdruck *ζῶον λογικόν* knüpfen (II. 16 p. 32, VIII. 35 p. 171), ist wohl seinem eifrigen Studium Epiktets (M. Aur. 17 p. 5) zuzuschreiben.

Dieselbe Definition des Menschen finden wir auch bei den Kirchenvätern, und sie ist offenbar von dort übernommen. So lesen wir bei Justin: *Τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν* (Res. c. 8); und bei Tertullian: *Tu qui es animal rationale* (Adv. Prax. c. 5 MII. 659), auch mit dem Zusatz „*animal rationale, intellectus et scientiae capax*“ (Contra Marc. 2⁴ II. 89). In seiner Abhandlung *de carne Christi* nennt er den Menschen „*animal solum rationale*“ und giebt als Ursache des Vernunftsprincips die *anima* an, *quae illum faciat animal rationale* c. 12 II. 448). So sagt gleichfalls Irenaeus, dass Gott den Menschen als ein *ἐμψυχον καὶ λογικὸν ζῶον* geschaffen habe (V. 3² 326), indem er die Wesensbestimmung direkt auf Gott zurückführt; und noch deutlicher, dass die Einhauchung des Lebens von Seiten Gottes, die sich mit dem Thongebilde verband, den Menschen

1) Epiktet wird citiert nach der Ausgabe von Joh. Schweighäuser; die Dialoge Lpz. 1799, das Enchiridion ib. 1798.

2) Diese Definition dürfte von dem zweiten Vater der stoischen Schule, dem vielschreibenden Chrysipp, herkommen, wenn wir Plutarch (*de virt. mor.* 10) Glauben schenken.

3) M. Antonini lib. XII ed. Wolle, Lpz. 1729.

belebte und zum vernünftigen Lebewesen machte¹⁾. Wir finden also unsere Behauptung von dem Ineingreifen der Theologie und Philosophie bestätigt; die rein philosophische Definition wird mit dem Schöpfungsakt Gottes in Verbindung gebracht. Was Justin, der Philosoph und Martyr, schlechthin übernahm, und Tertullian, der Jurist, nur etwas weiter ausführte, was Tatian zu fremdartig erschien²⁾, um es in das christliche Leben zu übertragen, das stellt Ir. unter seine Hauptidee: Gott ist der Urheber aller Dinge, daher ebenso des unterscheidenden Merkmals, der Vernunft, wie des materiellen Substrats, des Leibes. Im Lichte göttlicher Offenbarung erkennt er beide Teile als gleich wichtig an und stellt sich dadurch über die zeitgenössischen Philosophen.

Vielleicht hatten diese die Bildung des Leibes aus Thon aus der alten und darum angesehenen mosaischen Religion übernommen. Lucian³⁾ schliesst die Erzählung von den Jugendsünden seines Helden mit der Bemerkung: Πηλὸς γὰρ ἔτι ἀπλαστός ἦν καὶ οὐδέπω ἐντελής ἀγαλμα ἡμῖν ἐδεδημιούργητο (Περὶ τ. Περεγρίνου τελευτῆς c. 10 III. 423). Hatte schon Plato von einem γήινον σκῆνος gesprochen, dem die Seele ins Antlitz gehaucht worden ist, so redet auch Epiktet von einem σῶμα τὸ πῆλινον (IV. I¹⁰⁰ 554), nennt es wohl sogar κομψῶς πεφυραμένον (I. I¹¹ 7), doch nur mit einer gewissen Verachtung wie Seneca⁴⁾ *corpusculum* hoc custodia et vinculum animae (Dial. XII. 11⁷ I. 250), ein σωματίον: *Εν τῷ σωματίῳ τούτῳ τῷ νεκρῷ*, in diesem kläglichen Leibe des Todes sollen wir an eine Verbindung mit Zeus denken (II. 19²⁷ 289), sagt Epiktet, und mit ihm betrachtete sein geistiger Schüler M. Aurel die Menschen als πνεύματα νεκροῦς βαστάζοντα (9²⁴ p. 196). So sprach auch Seneca von dem traurigen und finstern Gefängniss der Seele⁵⁾ und forderte kühn zur Verachtung dieses jämmerlichen Körpers auf⁶⁾. Den Wahrheitsgehalt dieser Anschauung hat die göttliche Weisheit in ihrem Buche niedergelegt, wenn

1) ea quae fuit a Deo adspiratio vitae unita plasmati, animavit hominem et animal rationabile ostendit. V. 1³ 317.

2) Tatian Or. adv. Gr. c. 15. M. VI. 837 A: "Ἔστι γὰρ ἄνθρωπος, οὐχ ὥσπερ οἱ κορακόφωνοι δογματίζουσιν, ζῶον λογικὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν· δειχθήσεται γὰρ κατ' αὐτοῦς καὶ τὰ ἄλογα νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά.

3) Lucian ist benutzt in der Ausgabe von C. Jacobitz Lpzg. 1836/39.

4) Senecae, L. Aur. opera quae supersunt recogn. Frid. Haase. Lpzg. 1875/78.

5) Sen. Ep. 65¹⁷ (III. 140): Animus in hoc tristi et obscuro domicilio inclusus.

6) id. Ep. 65²² (141): Contemptus corporis sui certa libertas est.

sie lehrt: *Corpus* quod corrumpitur *aggravat* animam et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem (Sap. 9¹⁵). Bei den älteren Kirchenvätern finden wir noch einen Niederschlag der heidnischen Auffassung; bei Clem. Alex. wird neben der christlichen Idee der Leib auch *δεσμός σαρκικός* genannt¹⁾, und Tatian steht noch mit einem Fusse auf heidnischem Boden, wenn er sagt: *δεσμός δὲ τῆς σαρκὸς ψυχῇ, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἡ σὰρξ* (adv. Gr. 15 M. 837 B). Doch wollen wir in der Wortvergleichung nicht zu weit gehen; heisst es ja auch in dem wundervollen Cap. 11 des 4. Buches der Nachfolge Christi: *In carcere corporis* huius detentus, duobus me egere fateor, cibo scilicet et lumine (§ 3), weil die Mühsale des irdischen Lebens mit den Freuden der ewigen Seligkeit zusammengestellt werden. — In die Zeit des hl. Irenaeus passen solche Gedanken nicht, wenn sie auch rotleuchtend ist von dem Blute todesmutiger Martyrer. Da musste der Geringschätzung des menschlichen Leibes — nicht so der relativen Geringschätzung des Lebens — vorgebeugt werden. Lagen doch die schlimmen Folgen einer solchen zu sehr auf der Hand; diese *ἀπάθεια* führte zur Vernachlässigung jeder menschlichen Vorschrift, Sitte und Gesetz, diese Missachtung des Körpers, die nur vorgab, die Seele um so höher zu stellen, führte in letzter Linie zur Selbstentleibung²⁾, denn consequenter Weise hatte das Leben keinen Wert, das an einen so elenden Körper gebunden, durch ihn bedingt war und mit ihm zugrunde ging, oder nach der Trennung nur als Scheinleben fortwährte. Was nämlich Chrysipp bei Nemesius offenbar als landläufige Formel anführt: *ὁ θάνατός ἐστι χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος*³⁾ wurde in die Praxis übersetzt, in der Hoffnung, die Seele von ihrem Elend im körperlichen Dasein zu befreien und sie mit der Gottheit zu vereinen. Denn der Tod ist nach Plotin⁴⁾ und stoischer Lehre besser als das Dasein im Körper (I. 4⁷)⁵⁾.

Wie Tertullian⁶⁾, kennt auch Ir. diese gebräuchliche Definition des Todes. „Animam cum amiserint corpora mortificantur“, sagt er

1) cf. Winter Studien I. p. 57.

2) Epikt. IV. 10²⁷ (650) οὐδὲν ἐν τῷ βίῳ χαλεπὸν ἐστίν, ὅταν θέλῃς, ἐξῆλθῃς, καὶ οὐ κατανίξῃ. Näheres bei Döllinger, Heidentum u. Judentum p. 328f. Luthardt, Moral p. 329.

3) cf. Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung. 3 Theile. A². Lpzg. 1859/65.

4) Plotini Enneades, rec. H. F. Mueller. Berlin 1878.

5) Origenes denkt schon christlicher: Si vocem justorum inquiras, sagt er, omnes super hoc mundo et eius flebili mora ingemiscunt.

6) Derelicto autem corpore ab anima, affici morte. De an. c. 5 MII 653 C.

V. 7² 338 (v), und an einer andern Stelle mit Einstreuung biblischer Gedanken: „Posteaquam exierit anima, sine spiratione et inanimalis efficitur et paulatim resolvitur in terram, ex qua resumpta est. Mori enim est vitalem amittere habilitatem et sine spiramine in posterum et inanimalem et immobilem fieri et deperire in illa, ex quibus et initium substantiae habuit“ (V. 7¹ 337 v). Der Tod, natürlich betrachtet, hat also für Ir. etwas Schreckliches, er ist ihm keine ersehnte Erlösung aus diesem Jammerdasein, sondern die Folge der Strafsentenz Gottes für die erste Sünde des Menschen¹⁾.

Andrerseits aber kennt er auch solche Missachtung des Körpers nicht, wie die Philosophen und Gnostiker, für welche die Materie überhaupt theoretisch fliehenswert und böse war. Zwar ist auch nach Ir. der Körper schwächer als die Seele, die den Körper lenkt und regiert; zwar vergleicht er den Körper mit einem Werkzeug in der Hand des Künstlers, der Seele nämlich, der Körper ist langsamer und schwerfälliger als die Seele (II. 33⁴ 379); von dem Verhältnis der Sprache zur Seele und ihrem Denken sagt er: *Velocitati enim sensus hominum propter spiritale eius non sufficit lingua deservire, quippe carnalis existens: unde et intus suffugatur verbum nostrum et profertur non de semel, sicut conceptum est a sensu, sed per partes secundum quod lingua subministrare praevalet*“ (II. 28⁴ 354) — aber der Körper ist doch etwas Bewundernswertes. Er nimmt ja teil am Leben, das der Seele gewährt ist, so lange Gott es will (II. 34⁴ 383), und ist somit ein Genosse der Seele. Die Compliciertheit des menschlichen Organismus betrachtend, ruft er voll Staunen aus: *Τί γάρ; οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν πάσης τῆς κατὰ τὸν ἄνθρωπον μελοποιίας, ἥτις οὐκ ἄνευ σοφίας πολλῆς ἐγένετο* (V. 3² 326). Dieser so viel geschmähte Körper ist ein Kunstwerk aus der Hand Gottes, *εὐρεθήσεται δὲ καὶ δεκτικὴ ἅμα καὶ χωρητικὴ ἡ σὰρξ τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως· εἰ γὰρ τὴν ἀρχὴν ἐπεδέξατο τὴν τέχνην τοῦ Θεοῦ, καὶ τὸ μὲν τι ἐγένετο ὁφθαλμὸς τοῦ ὁρᾶν, τὸ δὲ οὐς ἀκούειν*, aliud manus palpans et operans, aliud nervi undique condensi et continentes membra, aliud arteriae et venae sanguinis et spiritus transitoria, aliud vero inviscera diversa, aliud sanguis copulatio animae et corporis (ibid.)²⁾, so darf man dies Wunderwerk wahrlich nicht missachten. Wir haben hier ein schönes Beispiel für die christ-

1) cf. oben p. 57, 68 ff.

2) Ein kleiner Nachtrag zu Harnacks Abhandlung: Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. (T. u. U. VIII. 4. p. 37—152).

liche Weltanschauung, die in allem Geordneten den Ordner erblickt. Wie anders als der Heide ¹⁾!

Einmal also, weil der menschliche Körper ein Abglanz der Kraft Gottes (der *δύναμις τοῦ Θεοῦ*) ist, steht derselbe hoch in der Achtung des hl. Ir., dann aber auch weil er zur Auferstehung und Verklärung bestimmt ist. Wie derselbe sich von Anfang an als besonderes Objekt der göttlichen Fürsorge erwies, so auch am Ende. „Was Gott einmal gemacht hat, und was alsdann wieder aufgelöst wurde in Erde, das will er wiederherstellen (V. 3³ 326); das Fleisch also kann wiederbelebt werden, was soll es dann noch hindern, teilzunehmen an der Unsterblichkeit, die in einem seligen und endlosen Leben besteht, welches Gott ihm verleiht?“ (V. 3³ 328) Diese Anschauungen sind namentlich massgebend gewesen, dem Körper des Menschen den ihm gemäss seines Ursprungs und seines Wesens geziemenden Platz anzuweisen.

„Wie jeder Mensch seinen eigenen Körper durch die Kraft Gottes empfängt, so hat er auch seine eigene Seele; denn so arm und hilflos ist Gott nicht, dass er nicht jedem einzelnen Körper eine besondere Seele verleihen könne“²⁾: ein höchst wichtiger Satz, der in seinem letzten Gedanken noch verschiedene Male wiederkehrt. Er richtet sich wohl zunächst gegen die stoische Lehre, dass unsere Seele ein *ἀπόσπασμα Θεοῦ* in dem Sinne sei, dass sie ihre eigene und selbständige Existenz nur so lange besitze, als sie in dem ihr zugewiesenen Leibe sich befinde (cf. Überweg-Heinze I⁷ p. 255). So sagt M. Aurel: *Εἰς μὲν τὰ ἄλογα ζῶα μία ψυχὴ διΐρηται· εἰς δὲ τὰ λογικὰ μία νοερὰ ψυχὴ μεμέρισται ὥσπερ καὶ μία γῆ ἐστὶν πάντων τῶν γεωδῶν* (IX. 8. p. 190); und schon Kleanthes war der Meinung: *τὴν ψυχὴν δι' ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν ἥς μέρος μετέχοντας ἡμᾶς ἐμψυχοῦσθαι* (Hermas, *irrisio* c. 14. Diels p. 654³⁰). Dann bildet die Lehre des hl. Ir. einen schönen Gegensatz zu derjenigen der Pythagoraeer. „Die Götterseelen gingen [bei ihnen] unmittelbar aus dem Centralfeuer hervor, die Menschenseelen dagegen nur aus dem Sonnenlicht, welches der Abglanz von jenem ist“ (Döllinger, *Heident. u. Judentum* p. 230).

1) M. Aurel. II² p. 21: *Τῶν μὲν σαρκίων καταφρόνησον· λύτρος καὶ ὀστάρια καὶ κροκύφανον ἐκ νεύρων φλεβίων ἀρτηριῶν πλεγμάτιον.*

2) Ὡς εἰς ἕκαστος ἴθιον σῶμα per artem Dei λαμβάνει, οὕτως καὶ ἰδίαν ἔχει ψυχὴν. Οὐ γὰρ πτωχὸς οὐδὲ ἄπορος ὁ Θεός, ὥστε μὴ ἐνὶ ἑκάστῳ σώματι ἰδίαν κεχαριζέσθαι ψυχὴν. II. 33⁵ 380.

Vorzüglich aber wendet sich unsere Stelle, wie der Zusammenhang erweist (II. 33¹.. 376 ff.), gegen die platonische Seelenwanderung und Praeexistenz, die dem jüdischen und christlichen Vorstellungskreise gänzlich fremd und abstossend war. Ir. giebt wohl nicht in allen Punkten eine korrekte Darstellung derselben, auch seiner philosophischen Quelle entsprechend, die wohl eins der damals viel verbreiteten Compendien¹⁾ gewesen sein mag, etwas summarisch. Sonst hätte er wohl wissen können, dass weder Aristoteles für Plato, noch dieser für sich die Priorität der Lehre von der Seelenwanderung in Anspruch nimmt, die ein Angelpunkt pythagoräischer Ethik war. Dafür weist er denn aber mit einer erdrückenden Beweislast den Praeexistentianismus zurück, wobei er freilich bisweilen ausseracht lässt, ob er es mit solchen zu thun hat, die biblische Argumente als stringent anerkennen oder nicht²⁾. Aus den philosophischen Gegengründen sei nur der gegen den Lethetrank Platos hervorgehoben³⁾. Er sagt: Plato führt, um seine Lehre plausibel zu machen, den Becher der Vergessenheit ein, wähnend hierdurch seine Verlegenheit verdecken zu können; einen Beweis hat er zwar für den Becher nicht erbracht, sondern stellt nur mit dem Gewicht seiner Autorität den Satz auf (*dogmatice respondens*), dass die Seelen beim Eintritt in dies Leben mit Vergessenheit getränkt würden. Dass er aber auf diese Weise in eine zweite, noch grössere Verlegenheit kam, ist ihm entgangen. Gesetzt der Becher der Vergessenheit könne wirklich, nachdem er geleert ist, die Erinnerung an das Geschehene verwischen, woher weisst du denn, o Plato, da deine Seele doch jetzt im Körper weilt, dass sie von einem Dämon getränkt ist mit dem Zaubermittel der Vergessenheit? Wenn du dich an den Dä-

1) Seneca Ep. 39² (III. 81.) Sume in manus indicem philosophorum. cf. Diels, Doxographi.

2) Reville ist wohl ungerecht: On peut déjà remarquer une certaine impuissance dans l'art de pénétrer jusqu' à l'idée cachée sous une forme figurée. Il est évident (!) en effet que Platon ne tenait pas autrement à son breuvage d'oubli et voulait dire par là .. que l'âme par le fait même, qu'elle s'incorporait, perdait souvenir de son existence antérieure; mais Ir. n'approfondissait guère les enseignemens qui lui déplaisaient (*Revue de deux mondes*. XXXV. 2 p. 1007). Ob Plato das wirklich sagen wollte, ist keineswegs evident, und konnte ihm auch nichts gegen den Einwand helfen. Aber Ir. ist auch ganz express auf die „hinter der figürlichen Redeweise verborgene Idee“ eingegangen, wenn er erfolgreich argumentiert *adversus eos, qui dicunt ipsum corpus esse oblivionis medicamentum* (II. 33³ 378).

3) Vgl. hierzu Kleutgen, Joseph. Die Philosophie der Vorzeit. Mstr. 1863. I. 77. Für Tertullian vgl. Esser Seelenl. Tert. Pdb. 1893. p. 165f.

Klebba, Anthropologie des hl. Irenaeus.

mon erinnerst, den Becher und ihren Lebensanfang, dann musst du doch auch alles andere erkennen; wenn du das aber nicht weisst, dann ist auch dein Dämon erfunden und ungeschickt angesetzt der Becher der Vergessenheit (II. 32² 378).

Während Tertullian, der nach Oehler II, XCVI den Plato in *De anima* 19 Mal citiert, die Wirkung des Lethetranks übergeht, Theophilus freilich die Seelenwanderung des Pythagoras ein *δεινὸν καὶ ἀθέμιτον δόγμα* nennt (ad Aut. III. 7 MVI. 1132 A), behandelt zum ersten Male, soweit mir bekannt, Ir. den Plato mit seinem Vergissbecher so ironisch-spöttisch. Das ist um so interessanter, als kurz vorher Lucian ganz ähnlich den Lethetrank, der vor dem Eintritt in den Hades zu geniessen war, verspottet hatte. Dazu benutzt er die Geschichte der Proserpina (Totengespr. 23. J. I. p. 244s), und an einer anderen Stelle finden wir folgendes Zwiegespräch:

KYN: Ἔθος ἐστίν, οἴμαι, τοῖς ἀποθνήσκουσι πᾶσι πίνειν τὸ λήθης ὕδωρ.

ΠΑΛ: Πάνν μὲν οὖν.

K: Οὐκοῦν μόνος οὗτος ἐξ ἀπάντων ἄποτος ἔστω;

ΠΑΛ: Διὰ τί δή;

K: Χαλεπὴν οὕτως ὑπέξει τὴν δίκην, μεμνημένος, οἷος ἦν καὶ ὅσον ἠδύνατο ἐν τοῖς ἄνω καὶ ἀναπεμπόμενος τὴν τροφήν.

Π: Εὖ λέγεις· καὶ παραδεδικάσθω καὶ παρὰ τὸν Τάνταλον ἀπαχθεὶς οὕτωςι δεδέσθω, μεμνημένος ὧν ἔπραξε παρὰ τὸν βίον (Katapl. 28. I. 401).

Es ist leicht möglich, dass Ir. dies Erzeugnis der Tageslitteratur, wenn auch nur vom Hörensagen, gekannt und den Hauptgedanken für seinen Gegenbeweis benutzt hat, da er zur Widerlegung der platonischen Lehre von der Präexistenz der Seelen ganz geeignet und als argumentum ad hominem durchschlagend war.

Wollen wir aber wissen, wie Ir. selbst sich die Entstehung der Seelen gedacht hat, so ist soviel feststehend, dass er den Generatianismus der Stoiker nicht adoptiert hat, da sich kein ähnlich klingender Ausdruck bei ihm vorfindet. So beweist Panaetius den Seinen, dass die Seele durch Zeugung entstehe und Zeno bezeichnet den Samen als *μίγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν* (cf. Zeller, III. 1² p. 181). Der Traducianismus, das kann man wohl ohne weiteres behaupten, entspräche nicht seiner Stellung gegen die Gnostiker und seinem Gedankenkreise, wohl aber scheinen einige Stellen auf den Creatianismus hinzudeuten. Den Leib, heisst es, nimmt oder empfängt der Mensch durch die Kunst, durch die weise Einrichtung Gottes (sc. von den Eltern); die Seele aber

verleiht Gott in dem Übermass seines Reichtums (cf. II. 33⁵ 380. 34^{2.3}, 382s). Auch dass er von Christus sagt, er habe (nur) die Substanz des Fleisches (III. 22¹ 121) von einem Menschen angenommen (IV. 33⁵ 260), fällt wohl ins Gewicht, wo er doch gegen den Dokerismus zu Felde zieht¹⁾. Ir. nennt ferner die Seele, den *afflatus vitae*, geradezu *ποίημα* (V. 12² 350s) mit Berufung auf Jes. 57¹⁶: *Πνεῦμα γὰρ παρ' ἐμοῦ παρελεύσεται, καὶ πνοὴν πᾶσαν ἐγὼ ἐποίησα* und Ir. identifiziert hier sicher *πνοή* mit *ψυχή*²⁾.

Wir müssen uns damit begnügen zu sagen, dass Ir. keiner andern Theorie das Wort redet und dem Creatianismus zuneigt, der auch am besten in sein System passt.

Was nun die Stellung der Seele im Körper angeht, so erhebt Ir. zunächst Widerspruch³⁾ gegen die Ausdrucksweise seiner Zeitgenossen, die wohl den ganzen Menschen Seele nannten, und zwar in dem Sinne, dass die Seele das Eigentliche und Wesentliche im Körper sei, und Platos Idealismus also wieder aufnahmen⁴⁾. Mit den ältern Stoikern behaupten auch Epiktet und M. Aurel, dass der Mensch ganz Seele sei (cf. Stein p. 200), dagegen Ir., dass die Seele nur ein Teil des Menschen sei, nicht der Mensch selbst. Sie belebe und gestalte den Körper⁵⁾, und wir thun wohl nicht Unrecht, wenn wir annehmen, dass Ir. ihr diese Thätigkeit vom ersten Augenblicke an zuschreibe, von einer vegetativen Seele, die der damaligen Philosophie auch bekannt war, aber nichts wissen will. Sie unterrichtet den Körper, besitzt und beherrscht ihn; insofern aber wird sie in ihrer Beweglichkeit behindert, als der Körper an ihrer Bewegung teil nimmt⁶⁾.

1) Fragm. XII. (bei Harvey p. 481): *Ὡς ἐκάστω σώματι ἡ ἰδίᾳ ψυχὴ ἀποδοθήσεται καὶ τοῦτο ἐνδυναμένη οὐκ ἀνιαθήσεται, ἀλλὰ χαρήσεται* will doch mit II. 33⁴ 379 und ⁵ 380 nicht stimmen, sonst spräche auch *ἀποδίδοσθαι* nicht undeutlich für unsere Annahme.

2) Vgl. letzten Satz von Note 3 p. 109.

3) *Neque enim et anima ipsa secundum se homo, sed anima hominis et pars hominis.* V. 6¹ 335.

4) Plato Alc. p. 130 c. *Ἐπειδὴ δὲ οὔτε τὸ σῶμα οὔτε τὸ ξυναμφοτέρων ἐστὶν ἄνθρωπος, λείπεται, οἶμαι, . . . μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν.* — Über das Verhältniss des Körpers zur Seele nach stoischer Lehre cf. Herrmann, Christ. De Epicteti philosophia. Jena 1703. p. 14—19.

5) *Non enim fortius est corpus quam anima, quod quidem ab illa spiratur et vivificatur et augetur et articulatur.* II. 33⁴ 379.

6) *Anima docet corpus* II. 33³ 379; *anima possidet et principatur corpori* II. 33⁴ 379; *tantum impeditur a sua velocitate, quantum corpus participat de eius motione.* *ibid.*

Demnach tritt hier in nicht misszuverstehender Weise die Seele als das einzige Princip des Lebens und der Vernunft auf, und finden wir unsere obige Behauptung betreffs des Dichotomismus aufs Klarste bestätigt. Kein Trichotomismus, wo die gesamten Funktionen des Menschen durch Leib und Seele allein erklärt werden.

Dennoch brauchte die Seele nicht einheitlich gedacht zu werden, wie zum Beispiel Tatian in ihr, nicht neben ihr gewisse Teile unterschied¹⁾; so auch einzelne Gruppen der Stoiker²⁾. Dasselbe scheint Ir. anzudeuten mit den Worten: *Nihil non mensum apud eum (Deum), quemadmodum nec incompositum* (IV. 14² 153). Wennschon Ir. sich scheut, der Seele die Eigenschaften beizulegen, die Gott und dem göttlichen Geiste in sensu stricto allein zukommen³⁾, sie weder absolut einfach, noch geistig, noch unsterblich nennt, so verhält er sich zwar gegen die jetzige Terminologie ablehnend, offenbart aber keine irrige Auffassung über das Wesen der Seele. Gewiss ist der göttliche Geist (auch bei seiner Einwohnung im Menschen) nach einer ganz anderen, und hervorragenden Weise einheitlich, er kennt keine verschiedenen Vermögen, und so wird ihm allein das Prädikat *incompositus et simplex* wegen seiner Identität mit der Gottheit zuerkannt⁴⁾.

Dass trotzdem die Seele einheitlich ist, wird klar in den Worten ausgedrückt: „*Sensus hominis mens et cogitatio et intentio mentis et ea quae sunt huiusmodi non aliud quid praeter animam sunt, sed ipsius animae motus et operationes, nullam sine anima habentes substantiam* (II. 29³ 361).

Somit müssen wir gestehen, dass Ir. eine innere Einheit der Seele deutlich lehrt⁵⁾, wodurch auch die Körperlichkeit der-

1) Tatian Or. c. 15. M. VI. 837A: *Ψυχὴ μὲν τῶν ἀνθρώπων πολυμερὴς ἐστὶ καὶ οὐ μονομερὴς· συνθετὴ γάρ ἐστιν ὥς εἶναι φανερὰν διὰ τοῦ σώματος.*

2) *Τίνες (τῶν Στοικῶν) τὴν ψυχὴν ἀπλὴν καὶ ἀμερῇ τυγχάνειν.* Galen. 24. Diels. p. 615.

3) Die Scheu, göttliche Attribute und Namen auf geschaffene Dinge zu übertragen, findet ihren beredten Ausdruck im 6., 7. und 8. Cap. des 3. Buches: *ita ut is quidem qui omnia fecerit, cum Verbo suo [Λόγῳ] juste dicatur Deus et Dominus solus: quae autem facta sunt, non jam eiusdem vocabuli participabilia esse, neque iuste id vocabulum sumere debere, quod est creatoris.* (s. f. p. 30.)

4) *Incompositus et simplex spiritus, qui resolvi non potest.* V. 7¹ 337.

5) Dass dies völlig der alten christlichen Auffassung entspricht, zeigt der schöne Vergleich im Briefe an Diognet: *Ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχὴ, τοῦτ'*

selben ausgeschlossen wäre; es scheint hiernach sogar, dass er für die Seelenvermögen — virtutes II. 33⁴ — abweichend von der scholastischen Psychologie, nur einen virtuellen Unterschied von der Seelensubstanz postulierte, um ihre absolute Einheit und Geistigkeit zu wahren. Und doch sagt selbst der bedächtige Schwane: „In einem Punkte hat Ir. wie Tertullian eine irrtümliche Ansicht über die Menschennatur, nämlich hinsichtlich der Körperlichkeit der Seele, wenigstens drückt er sich ungenau darüber aus“ (D.G. der vornicänischen Zeit A¹ p. 445), und auch Fessler-Jungmann zählen diesen Punkt unter den Irrtümern des Heiligen auf (I² p. 253). Ausser vielen andern hat schon früher Massuet diese Auffassung vertreten, wenn auch mit gewissen Reservationen, während der oberflächliche Courdaveaux mit aller Krassheit behauptet: „L'âme est . . . réellement matérielle“ (Revue de l'histoire des Religions. Mars-avril 1890 p. 172). Auf der andern Seite steht namentlich Böhringer und stützt sich für seine Behauptung der Unkörperlichkeit der Seele nach Ir. darauf, dass Ir. „ausdrücklich sagt, dass die Seelen im Vergleich mit den sterblichen Leibern unkörperlich seien“ (p. 467/8). Aber der Zusatz quantum ad comparationem mortalium corporum¹⁾ sagt doch gerade, dass ihnen in gewissem Sinne Körperlichkeit anhaftet; es fragt sich also nur, in welchem Sinne es gesagt ist. Wir müssen uns deshalb erinnern, wie dieser philosophische Begriff in jener Zeit verstanden wurde. Da ist es ja bekannt, dass die Stoiker allem, was wahr und wirkend ist, die Körperlichkeit zudogmatisierten²⁾. Wie Aristoteles die gesamte Körperwelt aus Materie und Form bestehen lässt, so ähnlich, nur materieller, die Schule des Zeno aus Materie und Geist, welcher letzterer, bald gröber, bald feiner gedacht, die Körperlichkeit aller

εἶσιν ἐν κόσμῳ χριστιανοὶ· ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχὴ καὶ χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις. Οἷκεν μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχὴ, οὐκ ἔστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος· καὶ χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσι, οὐκ εἶσιν δὲ ἐκ τοῦ κόσμου. VI. 1—3 Funk p. 318.

1) Quae sunt ergo mortalia corpora (Ro. 8¹¹)? Numquidnam animae? Sed incorporeales animae, quantum ad comparationem mortalium corporum: Insufflavit enim in faciem hominis Deus flatum vitae et factus est homo in animam viventem (Gen. 2⁷); flatus autem vitae incorporalis. V. 7¹ 336s.

2) *Στωικοὶ σῶμα τὸ πᾶν δογματίζοντες.* Epiph. I. Diels 587⁷. [*δόγμα* ist ein den Stoikern sehr geläufiger Begriff.] Justin 86D. Athen. 40B. Seneca dehnt es sogar auf die Abstracta von Gut und Böses, Tugend und Sünde aus: Quaeris, bonum an corpus sit? Bonum facit, prodest enim: Quod facit, corpus est. Ep. 106⁴ III. 347; ¹⁰ 348: Quod imperat corpori, corpus est, quod vim corpori adfert, corpus. cf. Pesch, Die grossen Welträthsel. Freiburg 1884. II. p. 6; Esser, Seelenl. Tertullians Pdb. 1893. p. 65 Anm. 69ff. 77 besond.

Dinge d. h. ihre Existenz bewirkte. Der Begriff der Verdünnung und Verdichtung war ja aus der älteren Philosophie zu entnehmen. In diesem Sinne wird denn auch die Seele, da sie existiert, als Körper bezeichnet, ähnlich wie die Aristoteliker den Begriff „bonum“ auf alles Seiende übertrugen.

Bei Tertullian wird demnach glaubwürdig als Dogma Zenos angeführt: *corpus est anima*¹⁾, was in seiner Sprache bedeutet: sie existiert und wirkt. Die Neustoiker bestimmten ihre Existenzweise insofern genauer, als sie diese durch ein besonders feines Vorhandensein des Weltpneuma in der Seele dargestellt dachten. So nennt Seneca die Seelen feiner als das Feuer²⁾ und M. Aurel bezeichnet sie als die allerfeinste Substanz, wie es schon Zeno und Chrysipp von Gott und seiner *πρόνοια* gesagt hatten³⁾.

Wenn demnach Ir. die Seele geradezu einen Körper genannt hätte, was er aber nie thut, so würde die Körperlichkeit nach unsern Begriffen damit immer noch nicht gelehrt sein. Dass Gott ein Körper sei (vgl. Note 3), liess sich für einen Christen nicht mehr sagen, denn „Gott ist Geist“ (Joh. 4²⁴)⁴⁾; dass „die Seele ein Körper“ sei, ist deutlich im Stadium des Rückschrittes, wenn Ir. sagt: *incorporales animae quantum ad comparationem mortalium corporum* (Note 4). Das erste sprach aus ihm der Christ, das zweite ist Rücksichtnahme auf die stoische Terminologie.

Ir. läugnet sogar direkt, dass die Seele aufgelöst werden könne⁵⁾; es trifft bei ihr nicht zu, dass sie in jene Bestandteile zergehe, aus welchen sie ihren Anfang genommen hat.

Es ist somit klar, dass er die Seele als etwas vom Körper ganz verschiedenes auffasste, das er sie ohne Bedenken unkörperlich nennen würde, wenn er gemäss der herrschenden Richtung das Prädikat hätte gebrauchen können. So musste er sich begnügen,

1) Tertullian: *Igitur anima corpus ex corporalium passionum communionem . . . unde et Lucretius: Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res, derelicto autem corpore ab anima, affici morte. Igitur corpus anima, quae nisi corporalis corpus non derelinqueret. De an. 5. M. II. 653 C. cf. Ritter, Heinr. Die christliche Philosophie. I. Bd. Göttingen 1858. p. 291. Nirschl, Die Theol. des hl. Ignatius. Mainz 1880. p. 275.*

2) Seneca Ep. 57⁸ (III. 119): *Animus qui adhuc tenuior est igne.*

3) Hipp. Phil. 21. *Χρυσίππος καὶ Ζήνων ὑπέθεντο καὶ αὐτοὶ, ἀραὴν μὲν Θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα καθαρώτατον, διὰ πάντων δὲ διήκειν τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ. D. 571⁹.*

4) Nur Tertullian vermag noch beide Worte — nicht Begriffe — nebeneinander zu stellen: *Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Adv. Prax. c. 7. M. II. 162 C.*

5) cf. die beiden letzten Sätze der Note 1. p. 110.

es für Gott allein zu reservieren¹⁾. Wir können daher sagen: Ir. hat sich die Seele unkörperlich vorgestellt, aber nicht schlechthin sie so zu nennen gewagt.

Diesen Ausführungen widerspricht auch nicht die Stelle, wo Ir. sagt, dass die Seelen die Gestalt (*figuram*) des Körpers hätten; wie Wasser, das in einem Gefäss zu Eis geworden ist, so seien sie ihrem Körper angepasst²⁾. Man beachte, dass hier keine Beschreibung der seelischen Eigenschaften gegeben werden sollte, sondern eine Widerlegung der valentinianischen Irrlehre. Von dem geistigen Samen, den die Pneumatiker besitzen sollen, geben sie an, er sei empfangen worden von der Mutter gemäss der Gestalt derjenigen Engel, die den Erlöser umgeben, aber noch gestaltlos, ohne Erscheinungsform und unvollendet gewesen. Dann sei er in den Demiurg ohne sein Wissen niedergelegt worden, damit er durch ihn in die von ihm stammende (menschliche) Seele eingepflanzt, Vollendung und Gestaltung erhalte³⁾. Von vielen andern Ungereimtheiten, die in dieser Dichtung liegen, abgesehen, findet Ir., um auf unsere Stelle zu kommen, auch das ungereimt, dass der so erhabene — weil geistige — Samen aus der Seele, die doch wie der Körper

1) Harvey (II. 336/7) sucht die ganze Richtung von Plato herzuleiten, der von den späteren missverstanden sei. The soul's essence, sagt er, may have involved the notion of divisibility, but it was a divisibility of a purely abstract character. The simple unity of the thinking principle was overlooked in face of the manifest complexity of its attributes, and complexity is of the very essence of matter. Aber die Kirchenväter werden wohl im grossen ganzen nicht, wie er im folgenden will, Quellenstudien gemacht, sondern sich an die geltende Richtung gehalten haben.

2) Si igitur in terrenis hominibus et in animalibus formatur, jam non secundum angelorum similitudinem est (semen spiritale) . . . sed secundum eorum, qui sunt hic homines. Non enim angelorum habebit similitudinem et speciem, sed animarum in quibus et formatur (quomodo aqua in vas missa ipsius vasis habebit formam et iam si gelaverit in eo, speciem habebit vasculi in quo gelavit) quando ipsae animae corporis habeant figuram; ipsi enim adaptatae sunt vasi, quemadmodum praediximus. Si igitur et illud semen hic coagulatur et formatur, hominis figura erit, sed non angelorum figuram habens. II. 19⁶ 319. Harvey liest unverständlich „adoptati“. Der Passus in kurzen Worten: Die menschliche Seele hat einen menschlichen Character, also müsste auch diesen das spiritale haben, das in ihr gebildet worden sein soll.

3) Qualis est autem et de semine ipsorum sermo, conceptum quidem illum secundum figurationem eorum qui sunt erga Salvatorem angelorum, a Matre, informe et sine specie et imperfectum; depositum autem in Demiurgum, nesciente eo, ut per eum in eam animam, quae erat ab eo, seminatam perfectionem et formationem percipiat? II. 19¹ 316s.

vom nur Demiurg stammt, seine ihm bestimmte Gestalt empfangen soll, und zwar die der sogenannten Lichtengel. Das, sagt er, ist unmöglich. Nimmt das Geistige in irdischen und fleischlichen Menschen Gestalt an, so kann es auch nur deren Gestalt erhalten, nicht aber die der Engel, wie ja auch Wasser, wenn es einfriert, die Form des Gefäßes annimmt, in welchem es gefriert. Daher wird der geistige Samen gestaltet nicht nach Art der Engel, sondern der Menschen; denn die Seelen selbst, in denen er Gestalt annehmen soll, haben die Figur des Leibes, sie sind ja ihrerseits dem Gefäße angepasst, wie wir oben gesagt haben. Diese Wendung kann wohl nur bedeuten, dass auch auf die Seele der Vergleich mit dem eingefrorenen Wasser zu übertragen ist.

Aus der ganzen Deduktion wird es evident, dass der menschlichen Seele in ebenderselben Weise die *figura*, *species*, *similitudo hominis* eigenen solle, wie dem höchsten geistigen Princip im Menschen, das doch gewiss keinen materiellen Körper besitzen kann¹⁾.

Warum Ir. aber der Seele eine *figura* beilegen will, erfahren wir noch in demselben Buche in klaren Worten: „Durch die Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus hat der Herr aufs deutlichste gelehrt, dass die Seelen fortdauern, nicht von Körper zu Körper übergehen, sondern den Charakter des Körpers, dem sie angepasst wurden, unverändert behalten, . . . dass sie haben die Figur des Körpers, damit sie erkannt werden und sich der irdischen Vorfälle erinnern können²⁾, womit nichts anderes gesagt sein soll, als dass auch nach dem Tode den Seelen ein sie von den andern unterscheidendes Merkmal und ihre Persönlichkeit, die sie im Leben besessen haben, bleiben müsse. Das dürfte wohl jeder gläubige Dogmatiker als orthodox anerkennen.

1) *Figura* bedeutet überdies in diesem Abschnitt auch, wie I. 5³ 45 (*dicunt ignorasse eum figuras eorum quae faciebat* = λέγουσι ἡγνοῦνκεν αὐτῶν τὰς ἰδέας ὧν ἐποίησεν), in platonischem Sinne nichts Körperliches, sondern nur die allgemeine Idee; vgl. den unserer Stelle II. 19⁶ vorhergehenden Passus, ferner II. 28³ 357 *figura* (σχέσις) *huius mundi*, Seneca Ep. 101⁷ (III. 330): *Sic formemus animam*. — Hebr. 1³: *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως* heisst in der Vulgata *figura substantiae eius*. Phil. 2⁶: *forma Patris* = μορφή Θεοῦ.

2) *Per haec enim* (quae facta sunt diviti et Lazaro) manifestissime declaratum est et perseverare animas . . . et habere hominis figuram (supra: characterem corporis, in quo etiam adaptatur, custodire eundem), ut etiam cognoscantur et meminerint eorum quae sint hic. II. 34¹ 381. Vielleicht spielen die letzten Worte auf die Fürbitte der Vollendeten an.

Aus der Einfachheit der Seele ergibt sich ihre Unsterblichkeit, und es ist gewiss, dass beide sich durch das blosse Licht der Vernunft erkennen lassen. Dies drückt Melchior Canus mit folgenden Worten klar aus: *Erroneum est, ne dicam haereticum asserere, animae immortalitatem naturali ratione demonstrari non posse* (XII. 15¹³). Dass in dem Glauben der Völker aller Zeiten die individuelle Fortdauer der Seele feststand, hatte aber noch nicht den Consens der Philosophen in dieser Frage zur Folge. Zwar leitete Plato die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Einfachheit ab, die er doch selbst ziemlich gefährdet hatte, und bestimmte ihr Schicksal nach dem Tode, indem er nicht nur den Volksglauben hierüber zu idealisieren und sittlich zu heben, sondern über diesen hinaus durch die zehn Seelenwanderungen der ideellen Gerechtigkeit Genüge zu leisten versuchte. Lässt man diese, die ohnehin für den Weisen auf drei reduciert wurden, aus dem Auge, so nähert sich allerdings seine Lehre stark der christlichen¹⁾. Ob Plato aber wirklich die ewige Fortdauer der Einzelseele (die *ἀφθαρσία*) gelehrt hat, muss dahingestellt bleiben; seine Schüler und frühzeitige Kirchenväter scheinen seine diesbezüglichen Äusserungen auf die ewige Fortdauer der Weltseele bezogen zu haben, die wohl allein in seinem System begründet ist. Der in der philosophischen Litteratur vortrefflich bewanderte Hippolyt, der Schüler des hl. Ir. sagt ausdrücklich, dass die Platoniker die Weltseele unsterblich und dass Weltall immerwährend sein liessen, die Seele des einzelnen aber nach ihrer Lehre untergehe, zerstört werde²⁾. Hat aber Plato anders gelehrt³⁾, so dürfte er in seiner Zeit wenig Verständnis gefunden haben. Es zeigt sich eben bei ihm, ein wie böses Ding es ist, altbekannten und gebrauchten Ausdrücken einen neuen Sinn unterzulegen. Die *ἀθανασία* des Volksglaubens war zwar für Plato bestehen geblieben, aber ihr Inhalt war ein fremder geworden. „Wird die Seele“, sagt Zeller, „als *ἄιδιον ὄν*, als *ἀεὶ ὄν* (von Plato) bezeichnet, so bezieht sich dies auf die endlose Fortdauer, aber doch sieht man aus dieser Ausdrucksweise, wie die Anfangslosig-

1) cf. Döllinger, Heidentum etc. p. 290 ff.

2) Hippol. Phil. 19. D. 570³³: *Τὴν δὲ ψυχὴν τὴν μὲν ὅλον τοῦ κόσμου ἀθάνατον εἶναι καὶ αὐτὸν τὸν κόσμον αἰδιον, τὴν δὲ καθ' ἕκαστον ἀφανίζεσθαι.*

3) Die zahlreichen Schriften hierüber sind verzeichnet bei Überweg-Heinze I⁵ p. 151, wo es zum Schlusse heisst: „T(eichmüller) sucht zu beweisen, freilich ohne Erfolg, dass Plato die individuelle Unsterblichkeit nicht gelehrt habe. Sein Hauptargument ist von der Ansicht Platon's hergenommen, dass nur die Ideen, das Allgemeine unvergänglich seien“.

keit und Endlosigkeit für Plato zusammenfallen“ (II²p. 534). Auf diese Eigentümlichkeit Platos ist es zurückzuführen, wenn in der späteren Philosophie, soweit sie in seinen Spuren wandelt, die *ἀθανασία* mit der absoluten Ewigkeit zusammenfällt und speciell zum Attribut der Gottheit gestempelt wird. Während Plato nach Plutarch mit Pythagoras die *ἀφθαρσία* der Seele gelehrt haben soll¹⁾, sagt Hippolyt, dass die einen ihn so verstanden haben, als ob die Seele (!) nicht geschaffen und unzerstörbar sei, die andern, als ob sie zwar geschaffen und doch unzerstörbar sei durch den Willen Gottes²⁾. Es ist nicht ganz klar, ob dies nur von der Weltseele gelten soll; und diese Unklarheit, die wohl auf einen Kampf der philosophischen und ethischen Interessen schliessen lässt, mag auch der Grund dafür sein, dass in der Folgezeit unter den Philosophen in diesem Punkte die grösste Meinungsverschiedenheit³⁾ herrschte. Cicero⁴⁾ sagt es von allen Stoikern, und nach Epiphanius soll Zeno, der Begründer der Stoa, die Seele einen zwar langwährenden, aber keineswegs unzerstörbaren Geist genannt haben, da sie schliesslich in dem Unsichtbaren aufgelöst werde⁵⁾. Dieses Wort hat wohl Stein im Sinne, wenn er sagt, dass nach sämtlichen alten Stoikern die Seelen wohl unsterblich (*ἀθάνατοι*), nur nicht unvergänglich (*ἄφθαρτοι*) waren (p. 185). Da jedoch solche Unsterblichkeit so gut wie keine war, und das Menschenherz doch nach individuellem Fortbestand nach dem Tode verlangte, so musste das Dogma der Schule dem Drange des Herzens weichen. Ob aber alle Seelen bis zur Rückkehr in den Urstoff oder in die Gottheit dauern sollten, oder nur die der Weisen, darüber waren sich die Stoiker wieder nicht einig⁶⁾. Der Widerstreit tritt

1) Plut. Ep. 7. D. 392¹¹: *Πυθαγόρας, Πλάτων ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχὴν (ἐλεγον).*

2) Hippol. Phil. 19¹⁰ D. 568: *Καὶ τὴν ψυχὴν οἱ μὲν φασιν αὐτὸν (Πλάτωνα) ἀγένητον λέγειν καὶ ἄφθαρτον, ὅταν λέγῃ· ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον, καὶ ὅταν αὐτοκίνητον αὐτὴν ἀποδεικνύῃ καὶ ἀρχὴν κινήσεως· οἱ δὲ γενητὴν, ἄφθαρτον δὲ διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ βούλησιν.*

3) cf. Diels p. 14, 571, 613.

4) Cicero Tusc. I. 77: *Stoici . . . diu mansuros aiunt animos, semper — negant.*

5) Epiph. adv. Haer. III. 36 D. 592²⁷: *Ζήνων ὁ Κιττεὺς . . . ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολύχρονον πνεῦμα, οὐ μὲν δὲ ἄφθαρτον δι' ὅλου ἐλεγεν αὐτὴν εἶναι· χκαδανᾶται γὰρ ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εἰς τὸ ἀφανές, ὥς φησι. cf. Note 2 oben.*

6) Diog. Laert. I. 7. (157.): *Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας (τὰς ψυχὰς) ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρυσίππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνων.* Letzterer Ansicht scheint Philo sich angeschlossen zu haben, der den

deutlich bei Seneca zu Tage: wenn er sein Herz sprechen lässt und ethischen Erwägungen Raum giebt, — und das ist bei ihm meistens der Fall — dann setzt er die Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes voraus; sobald aber der Philosoph spricht, weist er dieselbe in das Reich der Fabel¹⁾. Der Respekt, meint Winckler, welchen die Stoiker dem Volksglauben gegenüber an den Tag legten (Epikt. II. 20³²⁻³⁶) . . . veranlasste sie auch, den Glauben an das Elysium dem Volke zu erhalten (p. 50), und vielleicht hatten auch sie ihn noch nicht ganz über Bord geworfen.

In dem Gewoge dieser Meinungen²⁾ war nur soviel festgestellt, dass allein dem höchsten Princip die Unsterblichkeit im höchsten Sinne eignen könne, und den Reflex hiervon, wie das Ergebnis einer gesunden Philosophie — von der göttlichen Inspiration hier abgesehen — finden wir in dem Worte des hl. Paulus (1 Ti 6¹⁶): *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία (Θεός)*. So sagt auch der hl. Thomas: *Omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse* (I. 104¹), und Athanasius: Nicht von Natur aus ist der Mensch unsterblich, sondern durch die Gnade der Gemeinschaft mit dem Logos (De incarn. I⁵).

Aber selbst von den philosophischen Einzelmeinungen finden sich in den Darstellungen der Väter einige deutliche Anklänge. Dass Polykarp vor seinem Martertode Gott preisst, weil er von ihm auferweckt zu werden hofft zum ewigen Leben der Seele und des Körpers in der Unvergänglichkeit des hl. Geistes (*ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου*), ist ja noch unbedenklich (Mart. P. XIV. 2 F 298); denn der hl. Geist ist ja das übernatürliche Lebensprincip beider, erinnert aber doch an die stoische Lehre. — Zwar gebraucht auch die hl. Schrift bisweilen den Ausdruck „die Seele stirbt“ in der Bedeutung „trennt sich vom Leibe“; doch wenn Tatian von der „sterblichen Seele“ sagt, dass sie sich zugleich mit dem Körper auflöst, wenn sie die Wahrheit nicht erkannt hat³⁾,

Weisen durch die Philosophie des sterblichen Charakters entkleidet werden lässt: *ἡ θεωρία τῶν κατ' οὐρανὸν, ἀφ' ἧς πληθεῖς ὁ νοῦς ἔρωτα καὶ πόθον ἔσχε τῆς τούτων ἐπιστήμης, ὅθεν τὸ φιλοσοφίας ἀνεβλάστησε γένος, ὑφ' οὗ καίτοι θνητὸς ὢν ὁ ἄνθρωπος ἀπαθανατίζεται*. De mundi op. 25.

1) Die Belege hierfür bei Stein p. 195.

2) cf. Tert. de res. carn. c. 1. M. II. 795B. Zum Ganzen cf. Esser p. 83f.

3) Tatian Or. c. 13. 833A: *Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος . . . ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴ δέ. Ἀλλὰ δύναται αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. Θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν* (Ed. Colon. 1686 μετα om.) alsdann der christlichen Lehre gedenkend: *ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν*

so ist er den Stoikern und Philo soweit gefolgt, dass die Vereinigung mit der christlichen Lehre von Auferstehung und Gericht ziemlich schwer fällt. Namentlich interessant ist an dieser Stelle, dass wie bei Chrysipp und Philo der Erkenntnis des Wahren eine Macht zugeschrieben wird, die die Wesenheit der Seele überwindet. Womöglich noch stärker macht sich der Einfluss der philosophischen Meinungen geltend bei Justin. Mit Plato sagt er zunächst: Wäre die Seele unsterblich, so müsste sie auch ungeschaffen sein: *μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος ὁ θεός καὶ διὰ τοῦτο θεὸς ἐστίν· τὰ δὲ λοιπὰ πάντα μετὰ τοῦτον γεννητὰ καὶ φθαρτά*, dann aber mit starker Hinneigung auf die radikale Seite der Stoiker: Deswegen sterben auch die Seelen und werden gestraft Wenn aber die Seele nicht länger existieren soll (wenn die Zeit ihrer vorausbestimmten Existenz abgelaufen ist), dann weicht von ihr der Lebensgeist, und sofort hört sie auf zu sein und kehrt gleichfalls wieder dahin zurück, woher sie genommen ward (in das göttliche Pneuma?)¹⁾.

Viel vorsichtiger und viel mehr auf Übereinstimmung mit der christlichen Lehre bedacht ist schon Theophilus, der darin völlig korrekt lehrt, dass er den Menschen als ein Mittelding erschaffen werden lässt, des Todes und des Lebens fähig²⁾. Wir bemerken bei ihm schon die erleuchtende Wirkung des hl. Geistes, der im Innern eines jeden Menschen den Kampf gegen das eingewurzelte Heidentum aufnehmen musste.

Die Ergebnisse des philosophischen Denkens konnten von den Kirchenvätern nicht einfach bei Seite geschoben werden, sondern mussten entweder als falsch dargethan und zurückgewiesen werden, oder als wahr in Einklang mit der Theologie gebracht werden. In dieser Frage dürfte Ir. zuerst die Concordanz mit Erfolg versucht haben. Er geht von dem Satze Platos (Tim 43. ed Hermann p. 407 90D) aus: Was einen zeitlichen Anfang genommen

ἀθανασία λαμβάνουσα. Πάλιν τε οὐ θνήσκει, καὶ πρὸς καιρὸν λυθῇ τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ Θεοῦ πεποιημένη . . . ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ, καὶ τὸ φῶς τὴν σκοτίαν κατέλαβεν . . . συζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θείου Πνεύματος οὐκ ἔστιν ἀβοήθητος. Zu Tatians Psychologie vgl. Stöckl, Die speculative Lehre vom Menschen. Würzburg 1858. I. p. 150/2.

1) *Ὅταν δέη τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα, καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ, ὅθεν ἐλήφθη, ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν.* Justin Dial. c. 6 M. VI. 492A. cf. Engelhardt, Justin p. 201 ff.

2) Theoph. ad Aut. II. 24. 1089D: *Μέσος γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐγγέγονει οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἐκατέρων.* cf. II. 27. 1093B.

hat, muss auch wieder in der Zeit ein Ende haben¹⁾; aber von dem lebendigen Eingreifen Gottes in die Schöpfung überzeugt, sagt er klarer: Was einen Anfang genommen hat, kann wieder aufgelöst werden, ist untergeordnet und bedarf (zu seiner Weiterexistenz) dessen, der es gemacht hat²⁾. Noch einen Schritt geht Ir. in seinen allgemeinen Erörterungen weiter, indem er als Grund der Weiterexistenz aller Dinge den Willen Gottes angiebt; derselbe Wille, dem sie ihre Existenz verdanken, erhält sie auch solange er will, und nicht länger können sie bestehen als er will³⁾.

Um also den Seinsgrund zu begreifen, geht Ir. von dem Verhältnis Gottes zur Welt aus und stellt Sätze auf, die von seinem scharfen Denken und frommen Geiste beredtes Zeugnis ablegen. Es ist nicht übertrieben, wenn wir behaupten, dass diese Höhe der Anschauung vor Ir. der menschliche Geist noch nicht erreicht hatte; die klare Erkenntnis von dem letzten Seinsgrund der Dinge ist eine sichtbare Frucht des göttlichen Gnadentaues und Sonnenscheins, der dem hl. Irenaeus Wachstum in der Erkenntnis verlieh.

Deus incorruptibilitatis est effector (V. 13³ 358); von diesem Satze ausgehend, begründet er auch die vielumstrittene ἀφθαρσία. „Wie nämlich der Himmel, der über uns ist, das Firmament, die Sonne und der Mond und die Sterne mit all ihrer Pracht geschaffen wurden, ohne vorher gewesen zu sein, und lange Zeit dauern gemäss Gottes Willen, so gilt dasselbe unfehlbar von den Seelen, den Geistern, und überhaupt von allem, was gemacht ist“ (II. 34² 382). So sehr ist Ir. von der Richtigkeit seines Satzes überzeugt, dass er ihn sogar auf die Geister ausdehnt, unter denen wir wohl die Geister der Luft (cf. Heb. 1⁴) zu verstehen haben, und diese Position weiss er gedeckt durch die Worte des Psalmisten: „Er sprach's und es geschah, er befahl und es war erschaffen, er gründete sie fest für die Jahrhunderte der Jahrhunderte“ (ψ 148⁵⁻⁶). Wenn somit auch der Existenzgrund aller Dinge derselbe ist, so wird damit nicht ausgeschlossen, dass ihre Existenzweise eine verschiedene sei, und so hat Ir. für die Seele wie für den Geist im Menschen, über den wir sogleich werden zu sprechen

1) Quaecumque temporale initium habent, necesse est ea et finem habere temporalem. IV. 4¹ 152. cf. III. 8³ 30.

2) Ipse enim infectus et sine initio et sine fine (Plato!) ... Quaecumque autem initium sumpserunt, et dissolutionem possunt percipere et subiecta sunt et indigent eius qui se fecit. III. 8³ 30.

3) Omnia quae facta sunt, initium quidem facturae suae habent, perseverant autem quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit. II. 34³ 382.

haben, eine ganz besondere in Anspruch genommen. *Οὕτε γὰρ ἡ ψυχὴ θνήσκον, οὕτε τὸ Πνεῦμα*, sagt er im direkten Gegensatz zum Körperlichen (*φανερώτατα περὶ τῆς σαρκὸς [θνήσκον εἶναι] λέγων* V. 13³ 358), und den Unterschied findet er darin begründet, dass dieses stirbt und sich auflöst, seine Lebenskraft verliert und bewegungslos wird, was bei jenem nicht der Fall ist. Die Seele, sagt er, kann nicht sterben „*tanquam immortalis substantia eius existente*“, denn sie ist der Hauch des Lebens (V. 7¹ 337), sie hört nicht auf zu leben (II. 33⁴ 379); der Geist aber ist nicht zusammengesetzt, sondern einfach und kann sich garnicht auflösen (V. 7¹ 337).

Es ist freilich auffällig, dass Ir. ein Gleiches nicht von der Seele aussagt, doch werden wir es der Scheu zuschreiben müssen, das Menschliche dem Göttlichen gleichzustellen. So wagt er an einer Stelle von der Seele nur zu sagen: *non mortalis*, und an der zweiten Stelle wird das „*immortalis*“ (nicht der ganze Satz) durch *tanquam* eingeschränkt¹⁾. Die Seele ist ihm also etwas ganz anderes, als der Körper, sie stirbt faktisch nicht, *non est mortalis*, aber immerhin doch nur infolge des göttlichen Willens. Auf weitere Erörterungen lässt sich der Kirchenvater, soviel sich wenigstens aus dem geringen Teil seiner erhaltenen Werke erkennen lässt, nicht ein.

Wenn aber jemand behaupten wollte, die Seelen könnten nicht fortdauern, da sie eben ihre Existenz begonnen haben, sondern müssten unerzeugt sein, um unsterblich zu sein (platonisch), oder sie müssten, wie sie begonnen, mit dem Körper auch zugrunde gehen (epikuraeisch), dann mögen sie wissen: es hängt alles von dem Willen Gottes ab, er verleiht ihnen Anfang und Fortdauer (II. 34² 382 gekürzt). Und sofort wendet Ir. diese Sätze auf die Erlösung des Menschen an, indem er sagt: Zu leben ohne das Leben wäre nicht möglich. Die Gewähr unseres Lebens strömt aus der Teilnahme mit Gott. Teilnehmen an Gott heisst aber Gott erkennen und uns erfreuen an seiner Güte²⁾. Durch

1) cf. Note 1 p. 101. Es folgt: *Sed ne mortalem quidem possunt dicere ipsum flatum vitae existentem. Et propter hoc David ait: Et anima mea illi vivet tanquam immortalis substantia eius existente . . . Mori enim est vitalem amittere habilitatem, et sine spiramento in posterum et inanimalem et immobilem fieri et deperire in illa ex quibus et initium substantiae habuit. Hoc enim neque animae evenit, flatus est enim vitae. V. 7¹ 337.*

2) *Επεὶ ζῆσαι ἄνευ ζωῆς οὐχ οἶόν τι ἦν, ἡ δὲ ὑπάρξις τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ περιγίνεται μετοχῆς· μετοχὴ δὲ Θεοῦ ἐστὶ τὸ γινώσκειν Θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ. IV. 20⁵ 217. cf. Seneca Ep. 90²⁷ (III. 266): Artificem vides vitae.*

die Anschauung Gottes werden wir unsterblich und reichen bis zu Gott hinan¹⁾. Denn dazu hat Gott uns bereitet, dass wir so lange wir bei ihm sind, teilnehmen an seiner Herrlichkeit (IV. 14¹ 184). Dies Leben der Freude und Seligkeit ist aber keineswegs mit dem Begriff der Seele gegeben; dann sagt auch das profetische Wort von dem Ersterschaffenen: Er ward zur lebendigen Seele (שֵׁפָרָה הַחַיָּה), damit wir beide Begriffe als unabhängig von einander auffassen. Gott also verleiht Leben und ewige Dauer (II. 34⁴ 383). So empfangen denn manche durch seine überströmende Güte Mehrung (des Gnadenlebens) und fortlebend tragen sie die Glorie des Unerschaffenen, indem Gott sie freigebig mit dem Guten begnadigt. Insofern sie in den langen Ewigkeiten fortdauern, nehmen sie an die Kraft des Unerschaffenen, da Gott ihnen aus freien Stücken das Gute verleiht. Denn nicht aus uns noch aus unserer Natur ist das Leben, sondern gemäss der Gnade Gottes wird es uns verliehen²⁾.

Nur auf einige Punkte aus den Citaten wollen wir noch die Aufmerksamkeit des Lesers lenken. Das Leben, von dem hier die Rede ist, das Leben, das eigentlich allein den Namen verdient, ist das übernatürliche Leben, das bereits auf Erden vorbereitet wird und seinen Anfang nimmt durch die Gemeinschaft Gottes, wie auch wir vom „ewigen Leben“ nur in diesem Sinne sprechen. In Bezug auf dieses Leben heisst es von dem undankbaren Geschöpfe, dass es sich selbst der Fortdauer für die Ewigkeit beraubt³⁾, weil es seinen Schöpfer und Herrn nicht gebührend erkannt hat.

Obwohl uns ferner nicht entgangen ist, dass der Ausdruck „der Fortdauer berauben“ stark an Philo und Chrysipp erinnert, namentlich da als Grund hierfür das intellektualistische „nicht erkennen“ angegeben wird, ebenso wie „die lange Ewigkeit, die langen Zeiten“, auch „bis zu Gott hinanreichen“ den Hochmutsphrasen der Neustoiker entschieden nahe kommt, erblicken wir

1) Per visionem immortales facti et pertingentes usque in Deum. IV. 20⁶ 217.

2) Ἀτινα διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτοῦ ἀγαθότητα αὐξησιν προσλαβόντα καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐπιμενόντα ἀγεννήτου δόξαν ἀποίσεται, τοῦ Θεοῦ ἀφθόνως χαριζομένου τὸ καλόν.

Non enim ex nobis neque ex nostra natura est vita, sed secundum gratiam Dei datur. II. 34³ 382.

3) Qui autem ... ingratus exstiterit factori ob hoc quod factus est et non cognoverit eum qui praestat, ipse se privat in saeculum saeculi perseverantiae. II. 34³ 382. Zu dieser Materie vgl. V. 27² 398 f.

in dem Geist dieser Ausführungen keine Spur von Heidentum, sondern eine erhabene und grosse Ausführung der Lehren des Heilandes. Die Worte sind zwar Zeichen des Gedankens, aber doch bedeuten sie gar leicht in verschiedenem Munde verschiedenes. Die Übereinstimmung, dass den Bösen keine Fortdauer des Lebens zukommt, ist nur ganz accidentell, der Sinn beider Ausdrücke ist ganz verschieden. Hier christlich-, dort heidnisch-fatalistisch: hier ist das Leben, das Leben der Glückseligkeit, dort Existenz; hier ist sein Verlust selbstverschuldet, Gott ist unbeteiligt daran, dort notwendig; hier statt der Glückseligkeit Qual und Strafe für immer, dort statt der Existenz ein Nichts.

Und werfen wir schliesslich die Frage auf, ob die langen Zeiten wie bei den Philosophen als dennoch endlich zu denken sind, so haben wir die Antwort in den citierten Stellen: *In saeculum saeculi, εἰς αἰῶν* wird unsere Erkenntnis Gottes in der himmlischen Seligkeit fort dauern und wachsen.

II. Abschnitt.

Die Vernunft des Menschen.

Neben der Unsterblichkeit gilt mit Recht als die vorzüglichste Eigenschaft der Seele ihre Vernünftigkeit; denn gerade sie ist es, die den Menschen der Unsterblichkeit würdig und fähig macht. Sie ist, wenn wir sie nicht mit späteren Philosophen als das erste Seelenvermögen bezeichnen wollen, nach Irenaeus die hervorragendste Lebensbethätigung der Seele (cf. p. 100).

Wir müssten weit zurückgehen, wenn wir aus der griechischen Philosophie die ersten Spuren nachweisen wollten, wo die Vernunft als das Grösste und Höchste im Menschen galt. Schon die Erhebung der Tugend zu einem Wissen, zu einer *γνώσις*, ist ein bedenkliches Zeichen menschlichen Irrs, dem freilich ein Körnchen Wahrheit nicht fehlt. Da die Gottheit als die allbestimmende göttliche Vernunft gefasst wurde, da sollte auch ihr Anteil im Menschen das einzig Wertverleihende sein. Dadurch musste nun einerseits der Wert des einzelnen Menschen gänzlich unterdrückt werden, weil er nur ein Teil des Göttlichen war, andererseits die Welt in zwei ungleich grosse Hälften gespaltet werden, die Thoren und Weisen.

Die Lehre hätte wohl befähigt geschienen, wenigstens die geistig höher Beanlagten zu einer sittlich höheren Stufe zu erheben, aber sie that es nicht und konnte es nicht, weil der Keim des Verderbens von Anfang an in ihr ruhte: es gab keine göttliche Vernunft, die in jedem einzelnen als Norm des *λογικῶς ζῆν*¹⁾ mit unfehlbarer Sicherheit sich geltend gemacht hätte; das zeigte der Widerspruch der Meinungen in so vielen sittlichen Fragen. In dieser Hinsicht ist das Wort Galens interessant: *Hi (Christiani) interdum talia faciunt, qualia qui vere philosophantur. Nam quod*

1) Die verschiedenen Ausdrücke der stoischen Schule hierfür Überweg-Heinze A⁵ 236 ff.; dementsprechend bei Ir. „rationabiliter conversari in omnibus“ V. 8² 340.

mortem contemnunt, id quidem omnes ante oculos habemus; item quod verecundia quadam ducti ab usu rerum venerearum abhorrent. Sunt enim inter eos et foeminae et viri, qui per totam vitam a concubitu abstinuerint, sunt etiam qui in animis regendis coercendisque et in acerrimo honestatis studio eo progressi sint, ut *nihil cedant vere philosophantibus*¹⁾. Tatian erweitert dies Wort noch in etwa, indem er sagt: „Unsere Philosophie ist derart, dass Arm und Reich sie verstehen kann und nach ihren Grundsätzen lebt“²⁾; und zwar deshalb war sie es, weil die gesetzgebende Norm von aussen kam, übernatürlich und irrefragibel war. Schiller sagt: Um sich greift der Mensch, nicht darf man ihn der eigenen Mässigkeit vertrauen. Ihn hält in Schranken nur das deutliche Gesetz. Sehr bemerkenswert sind auch in dieser Beziehung die Ausführungen im 1. Bande der neuesten „Katholischen Dogmatik“ von Schell, die in dem Satze gipfeln: „Die Autonomie ist allein gut für den selbstbegründeten unendlichen Geist“ (p. 379). Wohl eifert auch Epiktet „der Hauptvertreter der sittlichen Reformation“³⁾ gegen die Unsittlichkeit mit Vernunftgründen (II. 10^{17s.}), aber ihr Einfluss auf das Leben war ungefähr Null. Deutlich erkennbar ist aus den Worten Galens die Bewunderung darüber, dass solch ein „philosophisches Leben“ ohne Philosophie und überhaupt möglich ist. Er mochte wohl wissen, dass in seinen Reihen solche, qui vere philosophantur, die vere boni, weisse Raben waren. Nach seinen Worten müssen die Christen ihre heidnischen Zeitgenossen weit überragt haben. Hatch meint, es sei wahrscheinlich, „dass es im alten Rom wie in der modernen Gesellschaft eine Menge von Leuten gab, die ihre Kinder und ihr Heim liebten, die gute Nachbarn und getreue Freunde waren, ihre bürgerlichen Pflichten gewissenhaft erfüllten, die im landläufigen Sinne des Worts „moralische“ Menschen waren“, (p. 103.) und steht so in Einklang mit Friedländer (Sittengs. Roms III⁵ 676). Ob es wahr ist? Wir kennen wenigstens keine existenzfähige Gesellschaft, die nicht diese bürgerlichen Tugenden bei einer mehr oder minder grossen Anzahl erzeugt und erfordert hätte. Aber dürfen wir diese „moralischen Menschen“ wirklich gut nennen? Das vermag nicht einmal der Heide von seinem natürlichen Stand-

1) Bei Gieseler K. Gs. I⁴ p. 168.

2) Tatian adv. Gr. c. 32. MVI. 872B: *Φιλοσοφοῦσιν τε οὐ μόνον οἱ πλουτοῦντες ἀλλὰ καὶ οἱ πένητες, προῖκα τῆς διδασκαλίας ἀπολαμβάνουσι.*

3) Hatch, Griechentum und Christentum. Übersetzt von Preuschen. Freiburg. 1892. p. 103. cf. Döllinger, Heidentum u. Judentum 8. Buch.

punkt, weil das Princip der Vernunft solchem Leben fehlt. Bonus est homo, sagt Seneca, si ratio explicita et recta est (Ep. 76¹⁵ III. 187); und Irenaeus sagt von solchen, die kein höheres Princip kennen, dass sie nichtig und planlos ihr Leben hinbringen! (V. 9⁴ 345) ¹⁾.

Was verstand denn jene Zeit unter Vernunft, ratio, λόγος und wie fasste sie deren Verhältnis zur Gottheit auf? Mit grosser Klarheit antwortet uns ebenderselbe Philosoph: *ratio explicita et recta et ad naturae suae voluntatem accommodata, haec vocatur virtus, hoc est honestum et unicum hominis bonum; nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit!* (ibid.) Vernunft (Wissen) ist Tugend, Vernunft ist das einzig wahre Gut des Menschen, Vernunft allein macht den Menschen vollkommen. Wie bei den Sokratikern und Cynikern ist also auch hier bei den spätern Stoikern die Tugend lehrbar, wenn auch nicht grade die Einheit derselben²⁾ behauptet. Ihr Verhältnis zur Gottheit bestimmt derselbe mit den Worten: Ratio nihil aliud est quam in corpus humanum *pars divini spiritus* mersa; eine noch höhere Auffassung dieses Verhältnisses finden wir bei M. Aurel, der von dem Philosophen, dem Pächter der Vernunft, also spricht: (ὁ φιλόσοφος) *ἱερεὺς τίς ἐστιν καὶ ὑπουργὸς θεῶν χρώμενος καὶ τῷ ἑνδον ἰδρυνένῳ αὐτοῦ*. Schliesslich geht die Vernunft wie bei Plato wieder bei Epiktet in dem Göttlichen ganz auf³⁾.

Bei den Gnostikern nun wurde der subjectivierte λόγος mehr eine objektive γνῶσις, in ihr bestand das wahre Heil, wie schon Barnabas und Justin gelegentlich in der allegorischen Schriftdeutung, der wahren Gnosis, ihr Heil suchten. Indem die Gnostiker sich als die allein zur ewigen Seligkeit Berechtigten hinstellten, mussten sie auch für sich die wahre Gnosis in Anspruch nehmen, eine Erkenntnis, wie sie niemand, der nicht zu ihnen gehörte, je besitzen

1) Nisi Verbum Dei inhabitaverit et Spiritus Patris fuerit in vobis, vane autem et prout evenit (τυχόντως) conversati fueritis . . . regnum Dei possidere non poteritis. V. 9⁴ 345.

2) Ὡς γὰρ δεῖν φασιν ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλὸν οὕτως δίκαιον ἢ αδικον· οὐτε δὲ δικαιότερον οὐτε ἀδικώτερον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. Diog. Laert. I⁷ 127. De paradoxo Stoicorum omnia peccata esse paria Deichmann Marb. 1833.

3) Epikt. I. 3³ (20) Δύο ταῦτα ἐν τῇ γενέσει ἡμῶν ἐγκαταμέμικται, τὸ σῶμα μὲν κοινὸν πρὸς τὰ ζῶα, ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ γνῶμη κοινὸν πρὸς τοὺς θεοὺς.

konnte. So ziehen sie sich, in Wirklichkeit *μὴ τὴν τέλειαν γνῶσιν ἔχοντες* (I 6² 53) den gerechten Spott der Kirchenväter zu, und deutlich genug nennt Ir. sie unvernünftig, aufgeblasen, frech¹⁾; der Grund ihrer „Allwissenheit“ sei in ihrem Stolze und Hochmut zu suchen. Eine treffliche Abfertigung lässt Ir. daher ihnen, wie allen, die über ihr Wissen nichts mehr anerkennen wollen, zu teil werden. „Si autem quis putet, se non ex parte sed universaliter universam cepisse eorum quae sunt agnitionem, . . . numerum capillorum capitis sui et de his qui quotidie capiuntur passeret . . . annuntiet nobis, ut ei de maioribus quoque credamus. Si autem ea . . . nondum sciunt ii qui sunt perfecti, quemadmodum eis de spiritalibus credemus? (II. 28⁹ 357/8).

Jedenfalls soll die „vollkommene Erkenntnis“, mit der man die Anhänger der Schulen zu fesseln suchte, in den gnostischen Systemen nichts anderes, als die Vernunft in den philosophischen — auch sie deutet das ohnmächtige Streben nach einer, wenn auch inneren, so doch zwingenden Norm an, welche die übernatürliche entbehrlich zu machen suchte. Das ist der Hauptzug in der Erscheinung des Gnosticismus. Sieht das denn aber nach einer Verweltlichung des Christentums aus, als welche die neuesten Kritiker ihn darthun möchten? Uns scheint er viel treffender bezeichnet zu werden als christlich angehauchtes Heidentum. Haben wir hier im Grunde doch dasselbe Prinzip wie bei den Stoikern und Neuplatonikern: die Vernunft des Menschen ist wenn nicht identisch mit der göttlichen, so doch ein Teil von ihr, sie ermöglicht erst ein menschenwürdiges Leben, sie ist selbst göttlich, das Höchste im Menschen, im Vergleich zu dem alles übrige in ihm leerer Schatten ist. Gewiss mochten die Gnostiker sich mit allen möglichen sittlichen Problemen beschäftigen, sodass noch Origenes und Clemens Alex. von ihnen mit grosser Achtung sprechen können, sie mögen auch einige spezifische Ideen des Christentums in sich aufgenommen haben, doch das Christentum schwand bei der Berührung mit den verschiedenen philosophischen Systemen; es war zu zart, als dass es unbeschadet seines Charakters eine Verbindung mit philosophischen Lehrgefügen eingehen konnte; es ist zu ausschliesslich, als dass es, vielleicht wie der Manichäismus, andere Systeme neben sich als berechtigt anerkennen könnte: es ist eine göttliche Pflanze, die nur auf dem Boden der von dem Gottmenschen gegründeten Kirche gedeiht.

1) Irrationabiliter inflati audaciter inenarrabilia Dei mysteria scire vos dicetis. II. 28⁶ 355.

Sofern der Mensch wie bei der Gnosis im Prinzip die Autorität nur solange anerkennen will, als sie mit seiner Einsicht übereinstimmt, verlässt er den christlichen Boden und stellt sich auf den Boden der Philosophen, um nicht zu sagen Heiden. Deshalb war der Gnosticismus garnicht imstande, das Christentum weltförmig zu machen, was er vermochte, war allein einiges vom ihm zu entlehnen, damit unter dieser Flagge der ganze Boden christlich erschien.

Was nun aber das Akute bei der sog. Verweltlichung des Christentums angeht, mögen wir die gnostischen Lehren formell oder materiell betrachten, so finden wir keine Periode in der Christenheit, wo ein grösserer Teil der Christen mit den Gnostikern auf gleicher Stufe stand, es sei denn, dass man meinte, sie seien dem Weltenlauf um fast zwei Jahrtausende vorausgeeilt. Nur in gewissen Kreisen von heute, aber nie in der christlichen Kirche ist die eigentliche Lehre so nebensächlich behandelt, wie bei jenen Gnostikern. Das ergibt sich mit grosser Gewissheit daraus, dass für so verwickelte und schwierige Systeme die allermeisten von der grossen Zahl ihrer Anhänger kein Verständnis haben konnten, dass die Systeme gegenseitig sich widersprachen und sich fortwährend erneuerten, dass es nicht einen Lehrer gab, der mit dem andern nur einigermaßen übereinstimmte¹⁾, und trotzdem bei ihnen sich so grosse Einheit gegen die Kirche vorfand, dass Tertullian von ihnen sagen konnte: Schisma est unitas ipsa. Auch dass die Erbauungsbücher der verschiedenen Richtungen unter einander unbedenklich benutzt wurden, spricht zur Genüge für die Nebensächlichkeit ihres Lehrinhalts. All das hat mit der Wahrheit des Christentums nichts zu thun. Für uns war es von grosser Wichtigkeit zu sehen, dass, während das Formalprincip der Gnosis als die einzige Rettung angepriesen wurde, man auf den Inhalt der Erkenntnis weniger sah.

Bei Ir. ist nun natürlich weder der λόγος noch die γνῶσις höchstes Princip²⁾, sondern der überweltliche persönliche Gott; aber immerhin ist es nicht ohne Bedeutung, dass er ihn „ganz Verstand, ganz Vernunft und ganz wirksamer Geist und ganz

1) Ἰδῶμεν νῦν καὶ τὴν τούτων ἀ(σύν)στατον γνώμην· δύο πού καὶ τριῶν οὐτῶν πῶς περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν, ἀλλὰ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἐνάντια ἀποφαίνονται. I. 11¹ 98. Zum Ganzen cf. Esser p. 14. 15.

2) Probst, Lehre etc. bemerkt hierzu: Der Unterschied zwischen Glauben und Gnosis ist auf dem Boden der Kirche nur ein formeller p. 189.

Licht“ (II. 28⁴ 354) nennt¹⁾. Diese Bezeichnungen stehen mit gnostischen Vorstellungen wohl alle in einem gewissen Zusammenhang dadurch aber, dass sie für Gott in ihrer Totalität in Anspruch genommen werden, soll seine Suprematie über alles und seine absolute Wesenseinheit bezeichnet werden, wie auch alle (selbst lux als Ausstrahlung des ewigen Feuers bezeichnet das Körperlose) das rein Geistige klar andeuten. Dass er sich die Gottheit an erster Stelle als ratio, Geist und Vernunft dachte, ist ja zu natürlich; Gott dem Herrn allein schreibt er deshalb auch die vollkommene Erkenntnis (*τέλεια γνῶσις*) zu (II. 28⁸ 357). Unser aller Erkenntnis ist derart, dass Gott uns gemäss seiner Grösse unbekannt, gemäss seiner Tiefe unergründlich ist; gemäss seiner Güte aber lernen wir ihn immer kennen durch das Wort, durch welches er alles begründet hat²⁾. Wir erkennen nur durch unsern Meister, der Mensch geworden ist; um überhaupt quae sunt Patris kennen zu lernen, reicht unsere Vernunft aus sich nicht aus, wir mussten unsern Meister sehen, seine Stimme mit unsern Ohren vernehmen, um dadurch, dass wir ihm nachfolgen und seinen Worten gemäss handeln, Gemeinschaft mit ihm zu haben (in Gemeinschaft mit ihm zu leben)³⁾. So ist also auch für uns eine gewisse Kenntniss absolut notwendig. Aber doch erkennen wir, wie der Apostel (I. Co. 13⁹) sagt, nur stückweise, wie ja selbst der Sohn Gottes nicht alles wusste (II. 28⁷ 356). Wenn er sich nicht schämte einzugestehen, dass der Vater allein den jüngsten

1) Deus autem cum sit totus mens, totus ratio et totus spiritus operans et totus lux et semper idem et similiter existens. II. 28⁴ 354. . . . et simplex, et non compositus et similimembrius et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est, totus cum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas et totus eunoea et totus ratio et totus^{us} auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum: quemadmodum adest religiosus ac piis dicere de Deo . . . Sensus enim capax omnium bene et recte dicetur, sed non similis hominum sensui: et lumen rectissime dicetur, sed nihil simile ei, quod est secundum nos lumini. II. 13^{3.4} 282s. Die absolute Einheit Gottes als Geist. Unsere menschlichen Ausdrücke auf ihn nur per analogiam angewandt. cf. Kunze, Gotteslehre p. 36 ff.

2) Secundum magnitudinem quidem ignatus est omnibus his qui ab eo facti sunt: nemo enim investigavit altitudinem eius, nec veterum qui quieverunt, nec eorum qui nunc sunt, secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia. IV. 20⁴ 215.

3) Non enim aliter discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster homo factus fuisset . . . nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum eius facti, communionem habeamus cum ipso. V. 1¹ 314.

Tag kenne, so brauchen auch wir uns nicht zu schämen, die Beantwortung der Fragen, die für uns zu schwierig sind, Gott zu überlassen (II. 28⁶ 355). Dass diese Welt vollkommen gut von Gott geschaffen ist, lehrt uns die Schrift, und ebenso, dass sie in der Zeit ihren Anfang genommen; was aber zuvor Gott mag gethan haben, das offenbart keine Schrift (II. 28³ 352/3). Wir wissen aus der Schrift, dass Gott über alles (auch über die Materie) oberster Herr sei, woher aber und wie sie hervorgebracht, das hat die Schrift nirgends erklärt (II. 28⁷ 356). Darum mahnt auch der Apostel: „Nicht mehr wissen, als nötig ist, sondern wissen gemäss der Klugheit“, sonst kommen wir zum (verbotenen) Genuss der gnostischen Kenntniss, die da mehr weiss als nötig ist, und werden ausgestossen aus dem Paradiese des Lebens¹⁾.

Nichtsdestoweniger ist eine gewisse Kenntniss der göttlichen Dinge, wie gesagt, für den Menschen notwendig und erforderlich. *Necesse est ea quae . . . gubernantur cognoscere suum directorem* (III. 25¹ 133) lesen wir, und die Stelle „is qui inciperet eum cognoscere homo“ (II. 2⁴ 255) wird von Massuet und Harvey als *ὁ μέλλων γινῶναι αὐτὸν ἄνθρωπος* erklärt: es ist die Aufgabe des Menschen, Gott kennen zu lernen. In diesem Sinne haben wir auch den Ausdruck zu verstehen: *Gloria enim Dei vivens homo* (IV. 20⁷ 219): der Mensch, der da lebt, d. h. Gott erkennt, ist der Ruhm Gottes; in der verständigen Creatur, soweit sie ihrer Bestimmung Gott zu erkennen entspricht, findet dieser seinen höchsten Ruhm.

Kann denn aber der Mensch dieser Aufgabe aus sich genügen? Reichen dazu seine natürlichen Verstandskräfte aus? Alle stimmen darin überein, dass Gott der Schöpfer Himmels und der Erde ist; die alten (Völker) haben diese Überzeugung noch aus der Ur-offenbarung traditionsweise erhalten, und die übrigen nach ihnen sind durch die Propheten Gottes hieran erinnert worden. Doch noch auf anderem Wege ist die Erkenntniss Gottes möglich, die Traditionalisten stellt Irenaeus ins Unrecht, indem er sich eng an Rom. I²⁰ anlehnt. Auch die Heiden, sagt er, erkennen ihren Schöpfer aus der Schöpfung. Diese selbst führt den Geist des Menschen zu dem hin, der sie gemacht hat, und die Welt thut kund den, der sie geordnet. Vor allem wird er bezeugt als der, der da

1) Quapropter et Apostolus ait: Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad prudentiam (Ro. 12³); ut non illorum manducantes agnitionem, eam quae plus quam oportet sapit, proiciamur de paradiso vitae. V. 20² 380.

ist¹⁾. Wie hätte auch Gott von denjenigen verkannt werden können, die in seinem Eigentum waren, als seine Geschöpfe lebten und von ihm erhalten wurden? Unsichtbar zwar konnte er sein wegen seiner ungeheuern Grösse, unbekannt aber keineswegs, da er für alle sorgt²⁾. Wir nennen ihn ja wegen der Liebe, die er uns erweist, Vater; doch noch höher steht er in unserm Bewusstsein wegen seiner Grösse³⁾. Die ganze Schöpfung, in der wir leben, führt es uns deutlich vor Augen und bezeugt es uns, dass Einer es ist, der sie gemacht hat und leitet⁴⁾. Was Gott in die Gewalt der Menschen gegeben und unserer Erkenntnis unterworfen hat, das wird ein gesunder, taktfester, frommer und wahrheitsliebender Verstand frohgemut erlernen, vorwärts kommen und leicht in täglicher Übung die gebührende Erkenntnis davon sich erwerben⁵⁾. Den einen Schöpfer zu erkennen, ist das erste; ihn zu verkennen, der grösste Frevel (II. 28¹ 349). Hiermit hat Irenaeus ungefähr alles in den Grundzügen erschöpft, was sich über die natürliche Gotteserkenntnis sagen lässt; namentlich der vorletzte Punkt verdient unsere Beachtung, weil er uns erklärt, wie denn die thatsächlich vorhandene Unkenntnis hierin und der praktische Atheismus zu erklären sind. Wo sind die Sätze des Plato, Aristoteles, Seneca oder Epiktet, die sich mit diesen messen könnten an Klarheit des Ausdrucks, Tiefe der Gedanken?

1) Omnibus hominibus ad hoc demum consentientibus, veteribus quidem et in primis a primoplasti traditione hanc suadelam custodientibus et unum Deum fabricatorem coeli et terrae (cf. III. 6¹ 11²) hymnizantibus: reliquis autem post eos a prophetis Dei huius rei commemorationem accipientibus, ethnicis vero ab ipsa conditione discentibus. Ipsa enim conditio ostendit eum qui condidit eam, et ipsa factura suggerit eum qui fecit, et mundus manifestat eum qui se disposuit. II. 9¹ 272.

2) Quomodo autem [secundum Gnosticos] et ignorabant vel angeli aut mundi fabricator primum Deum, quando in eius propriis essent et creatura existerent eius et containerentur ab ipso? Invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam, ignotus autem nequaquam propter providentiam. II. 6¹ 263. cf. IV. 20⁴ 215 Note 1 p. 118.

3) Sic autem et in reliquis omnibus nulli (= in nulla re) similis erit omnium Pater hominum pusillitati: et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem. II. 13⁴ 283.

4) cf. oben Note 1.

5) Ὁ ὑγιὴς νοῦς καὶ ἀκίνδυνος καὶ εὐλαβὴς καὶ φιλαληθής, ὅσα ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐξουσίᾳ δέδωκεν ὁ Θεὸς καὶ ὑποτέταχε τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει, ταῦτα προθύμως ἐκμελετήσῃ, καὶ ἐν αὐτοῖς προκόψει, διὰ τῆς καθημερινῆς ἀσκήσεως ῥαδίαν τὴν μάθησιν ἐαυτῷ ποιούμενος. II. 27¹ 347.

Von der natürlichen Gotteserkenntnis ist aber die übernatürliche sehr zu unterscheiden. Lehrt doch die hl. Schrift, dass den Vater nur der erkennt, dem es der Sohn offenbaren will (Mt. 11²⁷). Der Mensch erkennt zwar aus seinem eigenen Verstande Gott als Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt und seine wichtigsten Eigenschaften; die höheren Wahrheiten in unserer Erkenntnis Gottes sind dem Menschen aus sich nicht erkennbar. Es war dem Menschen unmöglich, ohne Gott Gott kennen zu lernen; durch seinen Logos lehrt er die Menschen Gott zu verstehen¹). Die tiefere Erkenntnis (*discere*) und das Verständnis (*scire*) der Wesenheit Gottes verleiht also der Logos in schlechthin übernatürlicher Weise. Die klare Erkenntnis, das Schauen ist dann umsoweniger dem Menschen aus sich möglich; so erkannt und geschaut wurde Gott durch den Geist (von den Propheten) prophetisch, durch den Sohn (von den übrigen) adoptive, im Himmelreich aber wird er geschaut werden als Vater. Wie die, welche das Licht sehen, im Lichte sind und an seinem Glanze teilhaben, so sind, die Gott schauen, in Gott und nehmen teil an seiner Herrlichkeit²).

Vor allem aber ist Objekt der übernatürlichen Gotteserkenntnis der trinitarische Lebensprocess: als Vater können wir den Vater nur durch den Sohn erkennen (Mt. 11²⁷). Denn unsichtbar ist des Sohnes Vater, sichtbar aber des Vaters Sohn. Und deshalb bekannten ihn alle, wo sie ihn sahen, als den Christus und nannten ihn Gott (weil sie in ihm die Dreieinigkeit begriffen). So die Dämonen im Evangelium, so der Teufel bei der Versuchung³). Deshalb fielen auch die Juden von Gott ab, weil sie sein Wort nicht aufnahmen und wähten, aus sich selbst den Vater erkennen zu können ohne das Wort d. i. den Sohn; sie hatten ihn nicht als Gott erkannt, als er zu Abraham in menschlicher Gestalt redete und zu Moses sprach⁴).

1) Impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum. IV. 5¹ 154s.

2) Homo etenim a se non videt Deum . . . Potens in omnibus Deus: visus quidem tunc per Spiritum propheticum, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter . . . Ὡςπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς, ἐντός εἰσιν τοῦ φωτός, καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν· οὕτως οἱ βλέποντες τὸν Θεόν, ἐντός εἰσιν τοῦ Θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος. IV. 20^{5.6} 216s.

3) Invisible enim Filii Pater, visibile autem Patris Filius. Et propter hoc et omnes Christum loquebantur praesente eo et Deum nominabant. IV. 6⁶ 161.

4) Propter hoc Iudaei excesserunt a Deo, Verbum eius non recipientes, sed putantes per seipsum Patrem sine Verbo i. e. sine Filio posse cogno-

Diese seine Thätigkeit der Offenbarung begann jedoch nicht erst mit seiner Geburt aus Maria; schon von Anfang an steht der Sohn seinem Geschöpfe d. i. dem Menschen bei und offenbart den Vater allen, denen er will und wie er will. Den Abraham belehrte er, dass unter den Menschen als Mensch der Sohn Gottes erscheinen werde (cf. Joh. 8⁵⁶); Simon erkannte vor seiner Geburt das tiefe Geheimnis, seine Mutter, alle schliesslich, die die Ankunft Christi vorherverkündigt haben (IV. 6⁷, 7¹ 162s). Ja, durch die Schöpfung selbst offenbarte das Wort Gott den Schöpfer und durch den Sohn den Vater, der den Sohn gezeugt hat. Durch das Gesetz und die Propheten offenbarte er sich und den Vater: das ganze Volk hörte es in ähnlicher Weise, aber nicht alle glaubten es ebenso (IV. 6⁶ 160). Nur wenige erkannten wohl, wohin Opfer und Reinigung zielten.

Wenn aber für die natürliche Gotteserkenntnis ein reines und frommes Herz erforderlich ist, so ist hier der gute Wille Gottes das treibende Princip. Ohne diesen und ohne die Hilfeleistung des Sohnes erkennt niemand Gott. Deswegen sagte der Herr seinen Schülern: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, denn durch mich. Wenn ihr mich kânttet, würdet ihr auch meinen Vater kennen, und nun habt ihr ihn erkannt und ihn gesehen (IV. 7³ 164). Wir erkennen also nur durch unsern Meister, der Mensch geworden ist. Um das Wesen des Vaters (*quae sunt patris*) kennen zu lernen, reicht unsere Vernunft nicht hin, wir mussten unsern Meister sehen, seine Stimme vernehmen, um dadurch, dass wir ihm nachfolgen und seinen Worten gemäss handeln, in Gemeinschaft mit ihm zu leben (cf. III. 12⁶ 59)¹⁾. Die wahre Vernunft, die Erkenntnis des Heiles, hatten wir im Sündenfall verloren (IV. 4³ 154); Christus ist es, der sie uns wiedergiebt (IV. 6² 159).

Die wahre Erkenntnis (*γνῶσις*, *agnitio*) ist für Ir. nach dem Vorausgegangenen die Summe der durch die Offenbarung des menschgewordenen Logos uns erschlossenen Kenntnisse, die sich auf den durch den natürlichen Verstand gewonnenen Ergebnissen aufbauen. Fragen wir nun, welche Wirkung Irenaeus der *γνῶσις*

scere Deum nescientes eum, qui in figura locutus est humana ad Abraham et iterum ad Moysem. IV. 7⁴ 165.

1) Non enim aliter discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster homo factus fuisset . . . nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum eius facti, communionem habeamus cum ipso. V. 1¹ 314.

zuschreibt, welche Stellung er ihr im Menschen anweist, so werden wir bei der Antwort nicht wenig an stoische Lehrsätze erinnert, die wir im einzelnen bei der Erörterung der sittlichen Freiheit anführen werden. Wie sollen die gestärkt werden, mit denen es schlecht steht, fragt Irenaeus, wie werden die Sünder Busse thun? Werden sie verharren dürfen in den Werken der Sünde, oder müssen sie nicht vielmehr eine grosse Umkehr und Veränderung ihrer früheren Lebensgewohnheiten vornehmen, die ihnen doch keine geringe Krankheit und viele Sünden eintrugen? Die Unwissenheit ist die Mutter aller dieser (bösen) Dinge¹⁾ und wirkt die Leiden-schaften des Todes (III. 25⁶ 137); sie wird ausgetrieben durch die (rechte) Erkenntnis. Indem der Herr den Jüngern diese Erkenntnis verlieh, heilte er, die krank waren, und hielt die Sünder von der Sünde zurück¹⁾. Die Erkenntnis des Heils nämlich macht vollkommen vor Gott diejenigen, welche die Ankunft seines Sohnes erkennen²⁾. Hiernach ist auch das *rationabiliter conversari* (V. 8²) und das *irrationabiliter vivere* (IV. 4³) bei Irenaeus zu verstehen und zu beurteilen. Aber auch der innere Wert des Menschen wird durch die *agnitio* gehoben. Wer diese hat, wer nach ihr *rationabiliter* lebt, trägt in sich den hl. Geist (V. 8² 340). *Ἰδοὺ*, sagt der hl. Irenaeus, wenn das Fragment XXVI. (H. XXIV. 491) echt ist, *Ἰδοὺ ὅτι πᾶς ἄνθρωπος ἢ κενός ἐστιν ἢ πλήρης· εἰ μὲν γὰρ οὐκ ἔχει ἅγιον Πνεῦμα, οὐκ ἔχει γινῶσιν τοῦ κτίσαντος, οὐ παρεδέξατο τὴν ζωὴν, Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν· ... ὁ τοιοῦτος κενός ἐστιν· εἰ δὲ κεχώρηκε τὸν εἰπόντα Θεόν, ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς ... οὗτος οὐκ ἐστι κενός ἀλλὰ πλήρης.* Es ist fast, als ob er den göttlichen Geist mit der *γινῶσις* identificieren möchte, indessen ergibt sich bei genauerer Betrachtung, dass durch obige Worte nur die eigentliche, lebenspendende Erkenntnis dem Wirken des hl. Geistes zugeschrieben werden soll. So heisst es auch: *Habentes igitur regulam ipsam veritatem et in aperto positum de Deo testimonium, firmam et veram de Deo scientiam* (II. 28¹): wir haben als Richtschnur die Wahrheit selbst und eine sichere und wahre Kenntnis

1) Quomodo ergo qui male habent, confirmabuntur et quomodo peccatores poenitentiam agent? Utrum perseverantes in eisdem ipsis, an e contrario magnam commutationem et transgressionem prioris conversationis accipientes, per quam et aegritudinem non modicam et multa peccata sibi-metipsis importaverunt? Ignorantia autem mater horum omnium per agnitionem evacuatur. Agnitionem ergo faciebat Dominus suis discipulis, per quam et curabat laborantes et peccatores a peccato coërcebat. III. 5² 198.

2) Haec enim erat salutis agnitio, quae perfectos ad Deum efficit eos, qui cognoscent Filii eius adventum. III. 12⁶ 59.

von Gott und daher ist auch unser Wissen über Gott und um seine dispositio erga nos homines, wie es uns durch die Propheten, den Heiland und die Apostel vermittelt wurde, ein weit vollkommeneres als das der Gnostiker.

Diesen Gedanken drückt schon Tatian sehr schön aus, wenn er schreibt: *Τὰ δὲ τῆς ἡμετέρας παιδείας ἐστὶν ἄνωτέρω τῆς κοσμικῆς καταλήψεως* (ed. Col. 152B)¹⁾. Durch den Geist erst, nicht durch unsere Vernunft wird die Unwissenheit aufgehoben, um der sichern Erkenntnis der Wahrheit Platz zu machen, wie bereits Justin die Wirkung der Taufe dahin bestimmt, *ὅπως μὴ . . . τέκνα . . . ἀγνοίας μένωμεν*²⁾ (I. 61 (421A)). Doch von einer vollkommenen Erkenntnis kann beim Menschen nie die Rede sein³⁾, sie wird ersetzt durch den Glauben, der für die Gnostiker nur eine Vorstufe der *γνώσις* ist.

Eine sehr schöne Definition des neutestamentlichen Glaubens finden wir in Anlehnung an den Apostel bei Clemens. Er sagt: *Πίστις, ἣν διαβάλλουσι κενὴν καὶ βάρβαρον νομίζοντες Ἑλληνες, πρόληψις ἐκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις, ἐλπίζομένων ὑπόστασις κτλ.*⁴⁾. Er betont darin das Verdienstliche des Glaubens selbst, indem er ihn eine freiwillige Annahme im Voraus nennt und das Kennzeichen der wahren Gottesfurcht in ihm erblickt, und zeigt andererseits, dass er sich wohl bewusst ist des Gegensatzes, den das Princip des Glaubens den Heiden gegenüber bildet. Worauf es uns hier aber besonders ankommt, ist der Umstand, dass Clemens, wie Justin (cf. Engelhardt p. 188) den Glauben als etwas theoretisches, ein Fürwahrhalten betrachtet⁵⁾, als die Ergänzung der Erkenntnis⁶⁾.

1) vgl. das oben gebotene Citat aus M. Aurel. p. 115.

2) vgl. Clemens Str. III. 16. MVIII. 556/7: *πρῶται ἐκ γενέσεως ὄρμαι, καθ' ἃς Θεὸν οὐ γινώσκουμεν*. In den A. K. I. 8. c. 12 wird von Christus gesagt: *τὴν ἀγνοίαν ἐφυγάδεν σε*.

3) Wenn Ir. sagt: *Nec enim fas est dicere, quoniam (apostoli) ante praedicaverunt, quam perfectam haberent agnitionem* (III. 1¹ 2), so meint er, dass ihre Kenntnis 1) vollständig war in bezug auf die Heilswahrheiten und dass sie 2) deswegen nicht der Vervollkommnung durch die Gnostiker bedurfte. cf. III. 12⁷ 61.

4) Str. II. 2 MVIII. 940A. cf. ebendort: *οὐκετ' οὖν πίστις γίνεται δι' ἀποδείξεως ὠχυρωμένη*; ferner Hebr. 11¹.

5) cf. Luthardt, Chr. Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade. Lpz. 1863. p. 17.

6) Freilich verkennen wir nicht, dass die Stelle III. 16 etwas gnostisch gefärbt ist; so auch Clemens Str. V. p. 684 (Potter): *τὸ γινῶναι ζωὴ αἰώνιος*.

Dass auch die hl. Schrift (Jo. 6⁶⁸, 17⁸; I. Joh. 4¹⁶; Mt. 13²³; Ro. 10¹⁴; Eph. 1¹³) das Wort in dieser Bedeutung gebraucht, erkennt selbst Stirm an¹⁾; die apostolischen Väter ferner, so der Verfasser des Briefs an Diognet²⁾ und Polykarp³⁾, setzen offenbar als Inhalt des Glaubens die Annahme der göttlichen Offenbarung voraus, dem dann die Hoffnung auf Gott, das Vertrauen nachfolgt. „Was Ir. Glauben nennt“, sagt Werner (p. 148), „ist lediglich ein Wissen von Gott und Thun seines Willens“. Denn wo der Glaube bei Irenaeus genannt wird, da ist in erster Linie die göttliche Wahrheit gemeint, die sein Objekt bildet, der Inhalt des Glaubensbekenntnisses, der *κάνων τῆς ἀληθείας ἀκλινής* (I. 9⁴ 88). Um nur eine von den vielen Beweisstellen anzuführen, so schliesst Irenaeus sein Credo, welches besonders die christologischen Grundwahrheiten enthält, mit den Worten: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα, ... καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφραμεν, ἡ Ἐκκλησία ἐπιμελῶς φυλάσσει* (I. 10² 92). Wie er als sichere Wahrheit von der Kirche verkündet wird, so müssen wir ihn unerschütterlich festhalten (I. 3⁶ 31, 9⁵ 89), durch Bescheidenheit in der Forschung werden wir ihn uns erhalten, durch ihn, den himmlischen Glauben, alle Irrlehren weit von uns weisen (Praef. V. 314) und gefahrlos in ihm verharren bis ans Lebensende (II. 28³ 352).

Doch der rechte Glaube ist nicht denkbar als einer, der von den andern Tugenden abgelöst wäre; als Fundament derselben steht er auch bei Irenaeus mit den andern in innigster Verbindung. Der Glaube ist es, kraft dessen wir als Kinder grössere Zuversicht zu unserm Vater haben (IV. 13² 183), in dem wir den Sohn Gottes erwarten, der aus der Jungfrau Maria geboren ist⁴⁾; kraft desselben schauen wir infolge der Verheissung Gottes ähnlich wie Abraham vertrauensvoll auf unser Erbe im Himmelreich⁵⁾. Daher darf sich der Glaube nicht nur auf Vergangenes, sondern muss

1) Anthropologisch-exegetische Untersuchungen in Tüb. Zts. f. Theol. 1834, H. 3. p. 90.

2) Ep. ad Diogn. 10¹ (Funk I. 326): *Ταύτην τὴν πίστιν ἐὰν ποθήσης καὶ λάβῃς πρῶτον μὲν ἐπίγνωσιν Πατρός*; 11⁶ (F. I. 330): *εὐαγγελίων πιστὶς ἴδρυται*.

3) Ep. Polyc. 3²¹: *Πιστὶς ἡμῶν δοθεῖσα ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος προαγούσης τῆς ἀγάπης*; 4² *ἐν τῇ δοθείσῃ αὐταῖς πιστεῖ* (= παραδόσει).

4) Neque alium Christum et Filium Dei exspectabimus, sed hunc qui ex Maria virgine et passus est, in quem et credimus, quem et diligimus. IV. 9² 170.

5) Illo quidem (Abraham) credente futuris quasi iam factis propter repromissionem Dei; nobis quoque similiter per fidem speculantibus eam, quae est in regno haereditatem, propter repromissionem Dei. IV. 21¹ 225.

sich auch auf Zukünftiges erstrecken. Die Frucht dieses hoffnungsvollen Vertrauens auf Gott ist die Liebe zu ihm. Weil wir Gott als unsern Vater bekennen, lieben wir ihn als seine Kinder mit kindlicher Liebe (IV. 9² 171, 13² 182); je mehr wir im Neuen Bunde seine Gnade erlangt haben, um so mehr müssen wir ihn lieben (IV. 13⁴ 183). Wie wir auf den Sohn unsern Glauben richten, so müssen wir zu dem Vater in fester und unerschütterlicher Liebe halten¹⁾. Das ist gerade das Kriterium des wahren Glaubens, dass wir als Freunde Gottes wie Abraham freiwillig und ohne Fesseln dem Worte Gottes folgen, weil unser Glaube ein grossmütiger ist (propter generositatem fidei IV. 13⁴ 182), und wie Joseph, der Gemahl Mariens, dem Herrn einen freudigen Gehorsam entgegenbringen (IV. 23¹ 230). Nicht der tote Glaube hat Abraham und seine geistigen Söhne, die so zahlreich sind wie die Sterne am Himmel, gerettet, — das hatten wir schon gegen Ende des ersten Abschnittes zu zeigen Gelegenheit —, sondern die aus dem Glauben entspringende That. Der Herr will, dass wir mit seiner Gnade mitwirken und würdige Früchte unseres Glaubens hervorbringen. Deshalb sagt Irenaeus auch geradezu: An Gott glauben heisst seinen Willen thun (IV. 6⁵ 160). „Verlass alles, was du hast, und folge mir nach!“ ruft der Heiland dem Jünglinge zu, und wir wissen, was Irenaeus unter nachfolgen versteht.

Wenn also der Glaube rechtfertigen soll, so ist es wie bei Abraham nur der lebendige, werththätige. Durch ihn ist Abraham allerdings wirklich geheiligt und gerechtfertigt worden, sind seine Nachkommen befreit und zum Heile gerufen (IV. 8^{1.2} 165). Das zeigte der Herr auch bei dem verkrüppelten Weibe, das 18 Jahre vom *πνεῦμα ἁσθενείας* besessen war. Er heilte dasselbe, weil es einen ähnlichen Glauben an ihn wie Abraham hatte; und offenbar wird der Herr alle so an ihn Glaubenden befreien und seligmachen (IV. 8² 166). Diesen Freien und durch den Glauben Gerechtfertigten giebt der Herr passende Vorschriften und erschliesst ihnen als seinen Kindern sein Erbe²⁾.

1) Sicut enim in Filium fidem nostram dirigimus, sic et in Patrem dilectionem firmam et immobilem habere debemus. IV. 6¹ 158.

2) Liberis autem et fide justificatis congruentia dans praecepta et filiis suam adaperiens haereditatem IV. 9¹ 199. — Hiernach ist Albrecht Ritschls Auffassung leicht zu beurteilen; er sagt: Die Abweichung des Ir. von Paulus zeigt sich speciell darin, dass er dessen Begriff vom rechtfertigenden Glauben garnicht versteht. Nicht nur bezeichnet er mit fast allen Vorgängern den Glauben im Sinne des Petrus und des Hebräerbriefes als die Gemütsrichtung auf das zukünftige Erbe, sondern er entfernt sich im

Wollen wir aber wissen, was denn nach der Ankunft Christi das Objekt des Glaubens bildet, so verweist uns Ir. an die Kirche; deshalb müssen wir vorerst diesen Begriff in Kürze klarstellen. Was ist bei Irenaeus die Kirche? Die *ἐκκλησία ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη* (I. 10² 92), *καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη* (I. 10¹ 90) kann eben nur eine sichtbare sein¹⁾, sie ist die Gemeinschaft der Einzelkirchen in Germanien, Hiberien, bei den Celten, im Orient, in Ägypten, in Lybien und in der Mitte der Welt. Und wie die Sonne, von Gott geschaffen, in der ganzen Welt ein und dieselbe ist, so leuchtet auch die Verkündigung der Wahrheit überall hin und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen wollen ... Denn ein und derselbe bleibt der Glaube, nicht erweitert ihn, wer viel über ihn sprechen kann, noch verringert ihn, wer nur wenig sprechen kann²⁾.

Wie aber ist die Kirche zu dem Gemeingut dieses Glaubens gekommen? Antwort: *Per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos (i. e. per Apostolos); quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum ... induti sunt supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem; exierunt in fines terrae, ... coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei (III. 1¹ 2)*³⁾. Denn der Herr über alles gab seinen Aposteln die Gewalt, das Evangelium zu verkünden; durch sie erfahren wir die Wahrheit d. h. die Lehre des Sohnes Gottes; zu ihnen sagte der Herr: Wer euch höret, höret mich, wer euch verachtet, verachtet mich und den,

Dienste der werktätigen Lebensrichtung soweit von aller Analogie mit der apostolischen Denkweise, dass er den Glauben an Gott als die Erfüllung seines Willens deutet. (Die Entstehung der altkath. Kirche. Bonn 1857. p. 316.) Die richtige Erkenntnis ist so nahe und das Verständnis so weit!

1) Auf die verzweifelte Idee einer unsichtbaren Kirche, sagt Harnack l. c. p. 309, ist man (Ir.) nicht verfallen; diese Idee hätte voraussichtlich auch den Verfall der Christlichkeit in der Kirche noch ungleich schneller herbeigeführt, als die Idee der heiligen, katholischen Kirche.

2) Ὡσπερ ὁ ἥλιος τὸ κτίσμα τοῦ Θεοῦ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἰς καὶ ὁ αὐτὸς, οὕτω καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῇ φαίνει καὶ φωτίζει πάντας ἀνθρώπους τοὺς βουλομένους εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. ... Μίας γὰρ καὶ τῆς αὐτῆς πίστεως οὐσης οὕτε ὁ πολὺ περὶ αὐτῆς δυνάμενος εἰπεῖν ἐπλεόνασεν, οὕτε ὁ τὸ ὀλίγον, ἡλλατόνησε. I. 10² 93/4.

3) Ausführlich wird diese Frage in der Vorrede und den 5 ersten Capiteln des 3. Buches *adv. haer.* behandelt.

der mich gesandt hat (Praef. ad l. IV. p. 1). Wieder drängt sich das intellektualistische Princip hervor: kraft der Herabkunft des heiligen Geistes hatten die Apostel alle in gleicher Weise vollkommene Erkenntnis, die sie überall verkündigten und später nach Gottes Willen in den Schriften niederlegten. Diese sind der Ausfluss ihrer vollkommenen Erkenntnis und bilden die Grundlage für den Glauben; sie sind selbst vollkommen, weil sie (mittelbar) vom Worte Gottes und seinem Geiste gesprochen sind¹⁾. Dennoch ist menschliche Mitwirkung bei der Abfassung der hl. Bücher keineswegs ausgeschlossen; von dem Apostel Paulus sagt Ir. gelegentlich (III. 7¹ 25), dass er ὑπέρβαρα — eine besondere Art von Wortversetzungen — gebrauche, und mehrfach redet er von der Eigenart seines Stiles.

Was aber, fragt Irenaeus, wenn die Apostel uns keine Schriften hinterlassen hätten? Müsste man da nicht der Reihenfolge der Tradition²⁾ folgen, welche (die Apostel) denen überliefert haben, denen sie die Einzelkirchen anvertrauten? Dass es auch so geht, beweisen viele barbarische christliche Völker, die zwar nicht in schriftlicher Aufzeichnung, aber in ihren Herzen das Heil durch den Geist geschrieben tragen; sorgfältig bewahren sie die alte Tradition³⁾. Von der hl. Schrift sagt Irenaeus nirgends, dass sie alles enthalte, was zum Heile notwendig sei, wohl aber von dem *depositum fidei* der Kirche. Er schreibt: Nicht bei andern darf man die Wahrheit suchen, die man so leicht von der Kirche entnehmen kann; denn die Apostel haben in sie, wie in ein reiches Depositorium, alle Wahrheiten aufs vollständigste zusammengetragen, damit ein jeder aus ihr den Trank des Lebens entnehme⁴⁾. Sie ist der Eingang zum Leben; die ausser ihr weilen, sind Diebe und

1) Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae. II. 28² 349.

2) Tradition also schon im passiven Sinne (= traditum) gebräuchlich.

3) Quid autem si neque Apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt, sine charta vel atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. III. 4^{1.2} 16. Für Gallien gab es also wohl noch keine Übersetzung der hl. Bücher in der Volkssprache.

4) Non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum Apostoli quasi in depositarium dives plenissime in eam contulerint, quae sunt veritatis, uti omnis quicunque velit,umat ex ea potum vitae. III. 4¹ 15.

Räuber. Deswegen muss man jene vermeiden; was aber zur Kirche gehört, mit der grössten Sorgfalt lieben und festhalten als die wahre Überlieferung (III. 4¹ 15). Unser Glaube, sagt also Irenaeus, ist der unverfälscht apostolische, bei der Kirche wird er aufbewahrt, nur bei ihr darf man ihn suchen, „immer nur vom hl. Geiste bewacht ist er das ganz vorzügliche jugendfrische depositum, das in einem guten Gefässe ruht, und der Jungbrunnen für das Gefäss, in dem er ruht“, d. h. für die Kirche¹⁾. Ein herrliches Zeugnis für das Wesen und die Bedeutung der Kirche für die Unverfälschtheit der Lehre!

Für die Tradition wird auch Festigkeit und Beständigkeit in Anspruch genommen (V. 20¹ 378), und Irenaeus selbst bezeugt es, dass Polykarp, der Schüler des hl. Johannes, das nur gelehrt habe, was er von den Aposteln gelernt hat, was auch die Kirche überliefert und allein wahr ist. Zum Beweise führt er an den Brief des hl. Polykarp an die Philippenser, aus dem man die Grundzüge seines Glaubens und die Botschaft der Wahrheit entnehmen könne, wie auch die Überlieferung der ephesinischen Kirche (III. 3 ¹²/₁₅). Eine interessante Bemerkung des hl. Irenaeus dürfen wir nicht unbeachtet lassen; er behauptet einmal eine soweit durchgeführte Konsequenz der ganzen kirchlichen Lehre, dass man nur an die Existenz Gottes, der durch das Wort alles gemacht habe, zu glauben brauche, um dann den ganzen Lehrinhalt als feststehend annehmen zu müssen, unter der Bedingung, dass man die Schriften sorgfältig lese, und zwar bei den Priestern der Kirche, bei denen (allein) die apostolische Lehre ist (IV. 32¹ 255). Hieraus ergibt sich 1), dass

1) (Fides nostra) quam perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas in quo est (III. 24¹ 131). Et quae semper a Spiritu Dei kann wohl nicht abhängen von juvenescens, sondern ist wohl unter Ergänzung eines passenden Particips absolut zu fassen. Zu despositum vgl. I. Tim. 6²⁰: τὴν παραθήκην φύλαξον. II. Tim. 1¹⁴: τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον διὰ πνεύματος ἁγίου ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν. 2²: καὶ ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις. Quod . . . Apostoli tradiderunt, a quibus Ecclesia accipiens per universum mundum sola bene custodiens, tradidit filiis suis: die Kirche ist allein im Besitz der Tradition, sie ist allein seligmachend; die Tradition ist die echte, treu seit den Aposteln bewahrte. Praef. V. 313. — Agnitio vera est Apostolorum doctrina: et antiquus Ecclesiae status: et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt, quae pervenit usque ad nos custodita sine fictione scripturarum tractatione plenissima neque additamentum neque ablationem recipiens . . . IV. 33⁸ p. 262/63.

die Kirche nach Irenaeus die alleinige Besitzerin und Auslegerin der hl. Schrift ist, und 2) dass Irenaeus den Zusammenhang des ganzen Lehrgebäudes klar durchschaut.

Wir hätten somit die Schranken gezeigt, die Irenaeus dem menschlichen Forschen nach der göttlichen Wahrheit gewiesen hat; sie bildeten die notwendigen und freilich auch durchschlagenden Mittel zur Abwehr solcher Irrlehren, die ohne Contact mit der apostolischen Tradition Christi Lehre besser und reiner irgendwoher erhalten zu haben behaupteten, als die Apostel und ihre Nachfolger; die nach eigenem Gutdünken in weitester Allegorie die Schrift auslegen und sogar einzelne Teile als weniger authentisch verwerfen wollten.

Das *depositum fidei* aber, in dem alle Wahrheiten enthalten sind, und aus dem man nur zu schöpfen braucht, ist eine absolut neue Erscheinung in der Weltgeschichte. Die so ausserhalb des Ich vorhandene, objektiv vorliegende Wahrheit bildete die Sehnsucht aller seitherigen Philosophie, und hier ist sie als göttlich beglaubigt gegeben, sie bildet den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht. In der Betrachtung dieses formalen Erkenntnisprincipes zeigt sich so recht die in der Grundlage gebotene, unabhängige Stellung der patristischen Theologie und ihre gänzliche Scheidung vom Griechentum.

III. Abschnitt.

Die Wahlfreiheit des Menschen und seine sittliche Freiheit.

An die Lehre von der Vernunft schliesst sich am besten die von der Willens- und Wahlfreiheit an, denn beide Begriffe behandelt Irenaeus als zusammengehörig und erkennt letztere als eine Folgerung der ersten an. Wenn er sagt: „Posuit (Deus) in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis — etenim angeli rationabiles“ (IV. 37¹ 285) so giebt er damit die ratio als den innern Grund der Wahlfreiheit an¹). Da die Menschen mit Vernunft begabt sind, sagt er ferner, können sie prüfen und urteilen²), und dies Urteil liegt der Wahlfreiheit zugrunde. So sagt auch der hl. Thomas: homo liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est. (I. qu. 83 a. 1. c. p. 643 Ed. Leon.)

Die grundverschiedenen Bedeutungen aber, die man mit Willensfreiheit verknüpft, haben die mannigfachsten Missverständnisse zur Folge gehabt, die durch einfache Distinction leicht hätten gehoben werden können.

Wenn Werner, Andeutungen Harnacks aus dessen Dogmengeschichte weiter ausführend, sagt: „Er (Irenaeus) widerspricht seiner Behauptung der unzerstörbaren Willensfreiheit, wenn der Ungehorsam von dem Streben nach der vorgesteckten Vollkommenheit ausschliesst“ (p. 124), so hat diese Behauptung grade soviel Sinn, als wenn ich sagen wollte: es widerspricht meiner Willensfreiheit, dass ich nicht fliegen kann. Es ist ebenso ungenau wie Schopenhauers³) Definition: „Frei bin ich, wenn ich thun kann, was ich will“; ähnlich wie Epiktet sagt: *Ἐλευθερός ἐστιν ὁ ζῶν*

1) Mit Recht sagt Erbkam, diese Lehre sei das „fundamentum, a quo omnis contemplatio moralis apud Irenaeum pendet“ p. 6.

2) quoniam (homines) rationabiles et examinatores et judicabiles facti sunt. IV. 37⁶ 289.

3) Schopenhauer Arthur. Die beiden Grundprobleme d. Ethik. Sämtl. Werke. Leipzig. 1877. IV. 2. p. 6.

ὡς βούλεται (IV. 1¹). Die beiden letzten Sätze haben die physische Freiheit mehr im Auge; gegen Werner aber ist zu sagen, dass der Wille dadurch seine Freiheit nicht verliert, dass ihm einzelne Objecte unerreichbar werden; es kann nicht einmal von einem Defekt des Willens die Rede sein, sondern höchstens von einem Defekt des wollenden Subjekts¹). Auch Wendt meint nicht ganz zutreffend: „Es ist ja gewiss richtig, dass das Vorhandensein einer solchen (zu allem Bösen geneigten) Begierde im Menschen die Willensfreiheit desselben wesentlich beeinträchtigt“ (p. 12); denn nicht so hängt die Freiheit von der Vernunft ab, dass sie wesentlich geschwächt würde, wenn jene von der bösen Begierde verdunkelt wird, sondern so, dass sie nur so lange vorhanden ist, wie jene wirksam ist, solange der Mensch als Mensch Akte setzt²).

Wie unterscheidet denn der hl. Irenaeus bei der Willensfreiheit? Er kennt 1) die sogenannte *libertas contradictionis et exercitii*, indem er von den Menschen aussagt, sie seien fähig: κατασχεῖν καὶ προᾶσαι τὸ ἀγαθὸν καὶ πάλιν ἀποβαλεῖν καὶ μὴ ποιῆσαι (IV. 37² 286), 2) die *lib. specificationis*, indem er dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, zwischen verschiedenen Handlungen auszuwählen (die *potestas electionis*). Beide fasst Irenaeus mit dem Ausdruck: *sui arbitrii et suae potestatis* zusammen. Der Mensch ist eigener Schiedsrichter über sich (*sui arbitrii*), welche von den ihm möglichen Handlungen er ausführen will, und eigener Herr (*suae*

1) Sehr gut sagt Mach (Die Willensfreiheit des Menschen. Paderborn 1887. p. 114): Das Subjekt ... ist nicht in der Weise ... frei, als könne es auch wollen, was sich zu seinem Vorstellungskreise absolut heterogen verhält, was ganz ausserhalb desselben liegt, oder dessen Erreichung ihm schlechthin unmöglich ist.

2) Franz Delitzsch (System der biblischen Psychologie. Lpz. 1855. p. 125/26) sagt: Der Mensch ist auch nach dem Fall wahlfrei, insofern kein fremder Wille den seinigen mit unwiderstehlicher Gewalt zwingen kann, ... unfrei ist er, insofern innerhalb seiner eigenen Persönlichkeit die Sünde herrscht, die seinen Willen knechtet (Ro. 7¹⁴) und ihm, auch wenn sein Ich das Gute will, das dem Willen entsprechende Vollbringen unmöglich macht (Ro. 7¹⁹) ... Im ersteren Falle will er mit seinem ganzen Wollen, im letzteren Falle will er dem bessern Teil ... nach die Sünde nicht, aber der in das Naturleben entsunkene Teil des Ich, die ἁμαρτία, mit der er eins geworden, gewinnt die Oberhand (Ro. 7²⁰). Der Mensch handelt in beiden Fällen mit formaler Freiheit, aber ohne substantielle Freiheit, oder wie wir lieber sagen, er handelt beide Male wahlfrei, aber nicht machtfrei ... Dieser durch keine menschliche Entschliessung zurechtzubringende Zustand ist der natürliche aller Menschen. — Diese Unterscheidung erscheint uns überflüssig, ja sinnverwirrend, da schliesslich die „formale Freiheit“ nur eine verdeckte Notwendigkeit ist.

potestatis) so zwar, dass Gott selbst nicht eingreift mittels eines Zwanges oder äusserer Gewalt. Genau dasselbe bedeutet *αὐτεξούσιος* (liber et habens suam potestatem sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie) wie auch liberum suae potestatis arbitrium ¹⁾. Alle diese Ausdrücke bezeichnen ohne Zweifel die Gesamtrichtung des Willens auf das Thun oder Nichtthun, auf das So- oder Anders-thun. Lediglich die Freiheit des Willens von äusserem Zwang wird offenbar angezeigt durch liber, *ἐλεύθερος* allein, so in „*πράττειν ὡς ἐλευθέρους, ἅπερ ἂν ἐθελήσωσιν*“.

Mit obigem haben wir den Inhalt der Eigenschaft des Willens umschrieben, die wir Wahl- oder Willensfreiheit nennen. Nun aber giebt es noch eine zweite Freiheit, die aber nicht dem Willen als solchem, sondern dem Subjekte direkt zukommt, das ist die sittliche Freiheit, d. h. die Entschiedenheit des Subjekts, nur das sittlich Gute zu wollen; es ist dies die innere Freiheit (*ἐλευθερία*) des Diogenes²⁾, die *αὐταρκεία*, weit verschieden von der *αὐτεξουσία*, der Freiheit des Menschen schlechthin. Diese lassen wir noch beiseite und behandeln jetzt nur die Willensfreiheit.

Die Frage, ob der Mensch aus sich für das Eine oder Andere sich entscheiden könne, hat durch alle Geschlechter der Menschen die Philosophen lebhaft bewegt. Vielleicht der bedeutendste aller griechischen Denker hat sie im bejahenden Sinne gelöst. Man muss Zeller gegen Mach (p. 246) Recht geben, welcher ersterer sagt: „Dass Plato dieselbe (die Freiheit des Willens) im Sinne der Wahlfreiheit voraussetzt, steht ausser Zweifel“ (II² p. 542). Hat doch schon Clemens Alex. sein Wort: *Αἰτία ἐλομένου, Θεὸς ἀναίτιος* (Resp. X. 617 E) in diesem Sinne verstanden (Paed. I. 139 Str. I. 318. 368. II. 469. VII. 835) und als Zeugnis (Str. V. M. IX. 200 B) wie Justin (Ap. II. MVIII. 200 C) angerufen. Auch sein grosser Schüler Aristoteles erkennt als die Voraussetzung der Sittlichkeit die Freiheit an, die durch Unwissenheit oder Zwang freilich aufgehoben werden könne (cf. Überweg-Heinze A⁵ I. p. 206). Der sokratischen Annahme, dass niemand freiwillig böse sei, widerspricht er, und doch lässt das Intellektualistische in seinem System der Willensfreiheit den ihr gebührenden Platz nicht zukommen (cf. Döllinger, Heident. u. Jud. p. 311). Bei Plato ist dies noch weniger der Fall, da dieser an dem sokratischen Satz von dem unfreiwillig

1) Theoph. ad Aut. II. 27. 1096 A: *Ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ Θεὸς ἄνθρωπον*.

2) cf. Bernays, Lucian und die Cyniker. Berlin, 1879. p. 24.

Bösen festhält und ihn vielfach erläutert¹⁾, und das ist allerdings recht bedenklich (cf. Döllinger l. c. p. 289f.), denn schon Xenophons Memorabilien ziehen aus ihm die Folgerung, dass wer wissentlich lüge oder sonstwie Unrecht thue, besser sei, als wer ohne sein Wissen lüge oder Unrecht thue (III. 9⁴ IV. 2¹⁰ ed. Schneider). Nachdem einmal das Freiheitsprincip so auf den Kopf gestellt ist, wurden die stoischen Philosophen leicht dahin geführt zu lehren, dass der menschliche Wille in das einheitliche Gefüge der Weltordnung so eingepasst sei, dass auch ihm nur eine bestimmte Entscheidung erübrige. Ursachen und Folgen stehen in einem so unverbrüchlichen Zusammenhange, dass sie durch keine andersgerichtete Willensentscheidung, die ja denkbar wäre, abgeändert werden könnten. Damit ist eine Freiheit des Willens nur soweit vereinbar, als dieser eben wirklich will, was geschehen muss²⁾, wenn der wirkliche Wille auch herbeigeführt und gebildet wird durch die äussern Umstände einerseits und die eigene Natur andererseits³⁾. „Das Schicksal ist eine ewig beständig und gesetzmässig verlaufende Bewegung, eine ununterbrochene Kette von Ursachen“⁴⁾.

Diesen krassen Stoicismus suchten die neuern Stoiker, die in jener Zeit alle Klassen der Gesellschaft reformieren wollten, in etwa abzuändern; ja es scheint fast, als ob sie zur alten Behauptung der Wahlfreiheit zurückgekehrt wären⁵⁾. So sagt Epiktet, der in diesem Punkt sehr ausführlich ist, das Gute wie das Böse liege in der Wahl (*προαίρεσις*) des Menschen⁶⁾, und ferner, der Mensch habe nichts herrlicheres als die Wahlfreiheit, die nicht geknechtet noch besiegt werden könne⁷⁾. Leicht liesse man sich

1) Plato Tim. 41 ed. Herm. p. 86 D: *Κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντα προσγίγνεται.*

2) Eine gewisse Ähnlichkeit hiermit haben die oben wiedergegebenen Ausführungen von Delitzsch.

3) cf. Zeller III. 1² p. 152, 185.

4) cf. Hatch p. 154—156.

5) Über stoische Willensfreiheit vgl. Küster, Die Grundsätze der stoischen Tugendlehre. G. P. Brl. 1864. p. 25—27.

6) Epiktet I. 25¹ (126): *Τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐν προαίρεσει καὶ τὸ κακόν.*

7) id. II. 10. (125): *Σκέψαι, τίς εἶ· τὸ πρῶτον ἄνθρωπος· τοῦτο δ' ἔστιν οὐδὲν ἔχων κυριώτερον προαίρεσεως, ἀλλὰ ταύτῃ τὰ ἄλλα ὑποτεταγμένα, αὐτὴν δ' ἀδούλωτον καὶ ἀνυπότακτον.* cf. IV. 1¹⁰⁰ (p. 554).

durch dies Pathos verblüffen; aber Ep. behauptet nicht die innerlich freie Setzung des Gewollten, sondern nur einen der Coefficienten meint er, der zur Constituierung derselben unerlässlich ist: die Bildung der Geistesvorstellung, die Auffassung der ganzen Lage preist er als eine freie, kaum mehr die Beurteilung der Erscheinung (cf. unten p. 153). Was sein Lehrer Musonius von der *διάνοια* lehrte (Stob. Flor. 79⁵¹), sie sei *ἀνάγκης πάσης ἔκτος, ἐλευθέρα καὶ αὐτεξούσιος*¹⁾, das nahm auch Epiktet auf mit den Worten: *τοῦ μόνου ὄντος ἐπὶ σοι· χρήσεως οἷας δεῖ φαντασιῶν* (I. 12³⁴). So kommt er denn naturgemäss auf den sokratisch-platonischen Gedanken²⁾: Es ist unmöglich, dem falsch Scheinenden (handelnd) beizustimmen und von dem Wahren abzuweichen, wie das gut Scheinende zu unterlassen³⁾, und es drängt sich schon wieder auch in diese Gedankenreihe das eben verläugnete Fatum, das die Welt des Materialisten allein consequent erklären kann: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret!* Die Freiheit der *χρήσις τῶν φαντασιῶν* ist nur eine theoretische; praktisch und für den besondern Fall genommen, muss der Weise so, der Unweise anders sich die Vorstellung bilden — *τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐν προαιρέσει καὶ τὸ κακόν!* —, und das Encheiridion klingt mit den Worten des Kleanthes in einen wenn auch gemilderten Fatalismus aus: „Der Notwendigkeit verständig nachgeben, das ist weise und göttlich“⁴⁾. Auch M. Aurel blieb in der Freiheitslehre ganz auf diesem Boden; statt vieler Citate nur eins: *Εἰ μὲν ἀπαράβατος ἀνάγκη, τί ἀντιτείνης* (XII. 14. p. 265)? „Sobald die

1) Stobaeus Ekl. II. 356. noch deutlicher: *Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἔθετο ὁ Θεός, τὰ δὲ οὐ· ἐφ' ἡμῖν μὲν τὸ κάλλιστον καὶ σπουδαιότατον, ὃ δὴ καὶ αὐτὸς εὐδαίμων ἐστὶ, τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν· τοῦτο γὰρ ὀρθῶς γιγνόμενον ἐλευθερία ἐστίν, εὐροία, εὐθυμία, εὐστάθεια, ... τὰ δὲ ἄλλα πάντα οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐποιήσατο (Musonius).*

2) *Πάντας γὰρ οἶμαι*, sagt Sokrates bei Xen. Mem. III. 9⁴ (ed. Schneider p. 175/6) *προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ ἂν οἴωνται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν· νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι.*

3) Epikt. III. 7¹⁵ (383): *Ὡς γὰρ ἀδύνατόν ἐστι τῷ ψεύδει φαινομένῳ συγκαταθέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀπονεῦσαι· οὕτως ἀδύνατόν ἐστι τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ ἀποστῆναι.* id. I. 28⁴: *Πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἄκουσα στερεῖται τῆς ἀληθείας, ὥς λέγει Πλάτων.* ibd. 28⁷: *Θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.*

4) Id. Encheir. 53. (252 s.): *Ἄγοῦ δέ με, ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη· Ὅποι ποθ' ἔμιν εἶμι διατεταγμένος, ὅστις δ' ἀνάγκη συγκεχώρηκεν καλῶς, σοφὸς παρ' ἡμῖν καὶ τὰ θεῖα ἐπίσταται.*

Stoiker auf das Gebiet der Ethik kommen, lehren sie . . . die Freiheit, sobald sie sich aber auf dem Gebiet der Physik bewegen, sprechen sie, durch consequentes Denken dazu gezwungen, auch für die menschlichen Handlungen die absolute Notwendigkeit aus“ (Überweg-Heinze I⁷ 261). Hatte die erste Gedankenreihe das Gefühl und die Rücksicht auf die menschliche Ordnung diktiert, so ist die zweite ein Ausfluss des irregeleiteten philosophischen Gewissens, das immer auf dasselbe hinaus musste, was Seneca consequent aufgestellt: Das Fatum treibt uns¹⁾. Die Konsequenz des Atheismus oder des Pantheismus, die die grössere Mehrzahl der Philosophen jener Zeit nicht nur zur Verteidigung, sondern auch zur Ausführung des Selbstmordes trieb, führte sie auch gewaltsam dem Fatalismus zu²⁾. Döllinger sagt: „Ihr System (nämlich das eines Seneca, Epiktet, M. Aurel) war bis zur Selbstvernichtung mit innern Widersprüchen behaftet, und die Menschen fühlten sich nicht getröstet und ethisch gekräftigt durch diesen selbstgefälligen Tugendstolz, der Alles nur sich selbst verdanken wollte, der sich der Gottheit gleich setzte und bei aller menschlichen Gebrechlichkeit doch die Sicherheit der Gottheit für sich in Anspruch nahm“ (Heident. u. Judent. p. 729f.).

Der Zeitgenosse unseres grossen Kirchenvaters, Lucian, kennt nicht einmal mehr das Wort *ἀντεξούσιον*, und sein dreissigstes Totengespräch soll uns die Notwendigkeit jeder Handlung beweisen. Sostrates stellt an Minos die kritische Frage: „Was ich gethan habe im Leben, that ichs aus freiem Willen oder war es mir von der Moira bestimmt?“ — „Von der Moira natürlich“. — „Wenn ich nun einem Richter oder einem Tyrannen gehorchend und von ihm gezwungen, ohne ihm widersprechen zu können, jemanden getötet hätte, wen würdest du wohl des Mordes beschuldigen?“ — „Den Richter oder Tyrannen allerdings“. — Ein ähnliches Frage- und Antwortspiel wiederholt sich mit der Klotho. „Wir alle also, die Guten wie die Schlechten, nach gangbarer Meinung, vollziehen

1) Seneca Dial. I. 5⁷ (I. 13): Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa.

2) Mit einem schwachen, selbstgefälligen Trost sucht Schopenhauer sich hierüber hinwegzutäuschen, wenn er sagt: Die Frage nach der Willensfreiheit ist wirklich ein Probiertein, an welchem man die tiefdenkenden Geister [ihn selbst] von den oberflächlichen [Plato, Aristoteles] unterscheiden kann oder ein Gränzstein, wo beide auseinandergehen, indem die ersteren das notwendige Erfolgen der Handlung, bei gegebenem Charakter und Motiv behaupten, die letzteren hingegen, mit dem grossen Haufen der Willensfreiheit anhängen. l. c. p. 59f.

unsere Handlungen, indem wir der Moira folgen, nicht wahr?“ — „Gewiss folgt ihr der Klotho, die jedem Sterblichen vorzeichnet, was er thun muss (*ἡ ἐκάστω ἐπέταξε γεννηθέντι τὰ πρακτέα*)“. — „Siehst Du nun nicht, wie Unrecht Du thust, uns zu bestrafen, die wir thun mussten (*ὑπηρέτας γενομένους*), was Klotho befahl, die aber zu ehren, die sich doch nur mit fremden Federn schmücken (*διακονησαμένους ἄλλοτρίοις ἀγαθοῖς*)? Denn niemand könnte doch einwenden, dass man hätte widerstreben können (*τοῖς μετὰ πάσης ἀνάγκης προστεταγμένοις*)!“ — „Ja, Sostrates, da könntest Du noch vieles sehen, was nicht vernunftgemäss geschieht (*κατὰ λόγον*). . . . Lass ihn denn los, Hermes, und nicht soll er bestraft werden. Doch, dass Du mir nicht auch die andern Toten auf ähnliche Fragen bringst!“

So glaubt Lucian mit einem Schlage die Vergeltungslehre und den freien Willen des Menschen getroffen zu haben; in Wirklichkeit hatte er nur seine Philosophie getroffen.

Es liegt auf der Hand, dass diese Philosopheme auch die Gnostiker nicht unberührt lassen konnten; ihre philosophisch-ethischen Deduktionen laufen auf dasselbe hinaus, wenn auch die Mittel eigenartig sind.

Bekanntlich stellen sie drei Arten von Menschen auf: die Pneumatiker, Psychiker und Choiker (I. 7⁵ 64), und offenbaren darin wieder ihre Eigentümlichkeit, dass sie sich zur Begründung dieser Einteilung auf das Wort des Herrn Luc. 9⁵⁸⁻⁶² berufen (I. 8³ 70) und ihre drei Klassen vorgebildet sehen in Seth, Abel und Kain (I. 7⁵ 64). Dementsprechend unterscheiden die Gnostiker auch drei im Menschen mögliche Teile: den hylischen oder linken Teil, er stammt vom Fall her (I. 21⁴ 186) und geht notwendig mit dem Tode zugrunde (I. 5⁶ 51), denn aus Thon und Materie gebildet, ist er unfähig am Heile teilzunehmen [Verachtung des Körpers wie in der Stoa!]; der psychische oder rechte Teil rührt gleichfalls von der Sünde und Unkenntnis her, ist nur die Wohnung für den Geist (I. 21⁴ 186), stammt vom Demiurgen und steht zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen und wird dorthin gehen, wohin er sich neigen wird (*ὅπου τὴν πρὸς κλισίαν ποιήσεται* I. 6¹ 52); der geistige Teil aber stammt von Achamoth, ist das Salz und Licht der Welt und kann unmöglich zu grunde gehen, was immer er auch anfangen möge¹⁾.

1) *Τριῶν οὖν ὄντων τὸ μὲν ὑλικόν, ὃ καὶ ἀριστερόν καλοῦσι, κατὰ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι λέγουσιν, ὅτε μηδεμίαν ἐπιδέξασθαι πνοὴν ἀφθαρσίας*

Die Verwirklichung dieser drei Principien im Individuum begründet nun die drei verschiedenen Menschenklassen. Es ist wohl nur ein Versehen, wenn Kunze, der die neueste Monographie über den hl. Irenaeus geschrieben hat ¹⁾, meint: „Nur in dem ersten Menschen waren diese drei Stücke geeint, nach ihm verteilen sie sich auf die verschiedenen Menschenklassen, doch so, dass die jeweilig höhere auch das Wesen der niederen in sich trägt“ (p. 4). Der Pneumatiker hat, wie Adam — nach dem Falle vielleicht nicht, vor dem Fall aber bestimmt, — alle drei Teile in sich und an sich, denn auch an ihm haftet die Materie und das psychische Princip, was ihn aber „von allen übrigen Geschöpfen absondert, ist das *πνεῦμα σπερματικόν*, das als ein Ausfluss der höhern Welt in die Seele gelegt wurde“ ²⁾. Eine Seele und ein Leib steht dem Pneumatiker in demselben Sinne zu ³⁾ wie den andern Menschen, beide sind die Vorbedingung für den Empfang des *πνεῦμα*. „Das Leben meines Vaters ist dieses“ lassen sie sich von Jesus belehren, „dass ihr aus dem Geschlecht des Verstandes euere Seele empfangt, und sie aufhört, irdisch zu sein“ ⁴⁾ und diese himmlische Seele, den Geist erhalten sie von oben, von der Mutter Achamoth, durch die vollkommene Kenntnis. Pneuma und Sophia gehen so nach stoischer Weise in einander über, sie bewirken mit Notwendigkeit, dass der Pneumatiker sein überirdisches Ziel erreichen muss, mag er thun, was er will ⁵⁾.

Für die Pneumatiker ist also die Willensfreiheit ohne Belang, die Quellen schweigen hierüber, es besteht nur die Notwendigkeit, dass sie gerettet werden.

Ähnlich ist es mit den Hylikern oder Choikern: nur die Notwendigkeit besteht, dass sie nicht gerettet werden, was immer sie auch thun mögen; sie sind die Verworfenen, die Reprobirten Calvins: *κατ' ἀνάγκην ἀπόλλυνται*. Von ihnen sagt Jesus in den

δυνάμενον· τὸ δὲ ψυχικὸν, ὃ καὶ δεξιὸν προσαγορεύουσιν, ἅτε μέσον ὃν τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ ὑλικοῦ ἐκεῖσε χωρεῖν, ὅπου ἂν καὶ τὴν πρόσκλισιν ποιήσῃται· τὸ δὲ πνευματικὸν ἐκπεπέμφθαι, ὅπως ἐνθαδὲ τῷ ψυχικῷ συζυγὲν μορφωθῇ συμπαιδευθὲν αὐτῷ ἐν τῇ ἀναστροφῇ. Καὶ τοῦτ' εἶναι λέγουσι τὸ ἄλλας καὶ τὸ φῶς τοῦ κόσμου. I. 6¹ 51/2.

1) Kunze, Die Gotteslehre des Irenaeus. Leipzig 1891.

2) Heinrici, Die valentinische Gnosis. Berlin 1871. p. 171.

3) *Τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς . . . τὰς τε τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ. I. 7¹ 59.*

4) Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache. T. u. U. Bd. VIII. H. 1—2. p. 143.

5) *Αὐτοὺς διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντα τε καὶ πάντως σωθήσονται δογματίζουσιν. I. 6² 54.*

Fragmenten: „Der, welcher in dem Fleisch der Ungerechtigkeit geboren ist, hat keinen Anteil an dem Reich meines Vaters“¹⁾ (Schmidt p. 144).

In günstigerer Lage befinden sich die Psychiker, sie können gerettet werden, aber es bedarf dazu des Glaubens und der Werke! Den Glauben nennen die Gnostiker sehr bezeichnend *πίστις ψιλή*; die Erkenntnis, die er bringt (I. 6² 53), ist nur eine unvollkommene, denn er ist nur eine Vorstufe der wahren Erkenntnis, die ihnen zukommt; die Psychiker aber sind nur für ein psychisches Wissen empfänglich (*ἐπαιδευθήσαν γὰρ τὰ ψυχικὰ οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι* ibid.). Die Werke aber bringen sie zustande, indem sie die Gnade (des Geistes) zur Benutzung empfangen, die ihnen aber auch wieder entzogen wird²⁾. Kunze sagt: „Die Psychiker, denen die Willensfreiheit zukommt, können das Bessere oder Schlechtere erwählen und durch Gesetzesgerechtigkeit sich Lohn erwerben“ (p. 4 f.). Beweis: I. 6¹⁻⁴, 7⁵, 21⁴, II. 29¹. Von diesen Stellen ist nur I. 7⁵ einigermaßen für seine Behauptung zu verwenden; es heisst dort: *τὸ ψυχικόν, ἐὰν τὸ βελτίονα ἔληται, ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ ἀναπαύσεσθαι· ἐὰν δὲ τὸ χείρω, χωρήσειν καὶ αὐτὸ πρὸς τὰ ὅμοια* (p. 65). Dass diese Äusserung nicht ohne weiteres die Wahlfreiheit des Menschen (*τὸ* nicht *τὸν ψυχικόν* heisst es übrigens) erfordere, kann aus Irenaeus selbst bewiesen werden. Denn wenn die Gnostiker von den Seelen der Gottlosen und Gerechten sprechen, stellt Irenaeus noch die Alternative: entweder sind diese gerecht durch ihre Wesenheit oder durch ihr Wirken, und letztere Annahme ist entschieden nicht nach dem Sinne der Gnostiker, da von ihnen gleich darauf gesagt wird: *καὶ τὰς μὲν ψυχὰς πάλιν ὑπομερίζοντες λέγουσιν ἃς μὲν φύσει ἀγαθὰς, ἃς δὲ φύσει πονηράς* (p. 66). *Τὸ ψυχικόν ἐὰν τὸ βελτίονα ἔληται* ist demnach zu identificieren mit: *τὸ δὲ ψυχικὸν . . . ἐκεῖσε χωρεῖν ὅπου ἂν καὶ τὴν πρόσκλησιν ποιήσῃται* kurz vorher (I. 6¹ 51 f.). Das beweist auch das Wort *χωρῆσαι*. Wir müssen also gestehen, dass sich über die Auffassung der Gnostiker, betreffend die Willensfreiheit der Psychiker, nichts bestimmtes ausmachen lässt; vielleicht bestanden bei ihnen zwei sich ähnlich widersprechende Gedankenreihen, wie bei den Stoikern.

1) cf. Senecas Wort Anm. 1 S. 136.

2) cf. *Ἡμεῖς μὲν [τοὺς τῆς Ἐκκλησίας] γὰρ ἐν χορήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσιν διὸ καὶ ἀφαιρεθήσεσθαι αὐτῆς* I. 6⁴ 57. — In ganz ähnliche Bahnen lenkte Tertul. ein: *Penes nos autem, quos spirituales merito dici facit agnitio spiritualium charismatum, continentia tam religiosa est, quam licentia verecunda . . . Sed Psychicis non recipientibus spiritum, ea quae sunt spiritus, non placent.* De monog. c. 1. MII. 931 A.

Wenn wir nun fragen, wie denn die Gesamtheit der Menschen auf die einzelnen Klassen verteilt wurde, so ist Kunze mit der Antwort schnell fertig: „Es ergibt sich ohne weiters die Parallele: Hyliker - Heiden; Psychiker - Juden; Pneumatiker - Christen bzw. Gnostiker“ (p. 5 f.) nur entspricht es nicht den Angaben bei Irenaeus: *Εἶναι δὲ τούτους [τοὺς ψυχικοὺς] ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσιν, . . . τὸ πνευματικὸν θέλουσιν οἱ αὐτοὶ εἶναι* (I. 6² 54). Schon bei Tertullian werden unter psychici ohne Zweifel die Gläubigen der Grosskirche verstanden¹⁾. So werden denn zu den Hylikern oder Choikern alle die gehören, die nur das Gesetz des Fleisches kennen, nur die Werke des Teufels thun. Psychiker werden von den Gnostikern die genannt, die nicht im Vollbesitz der Wahrheit, sich mit der *πίστις ψιλή* begnügen müssen, während sie für sich den Titel Pneumatiker in Anspruch nehmen; Irenaeus gebraucht die Bezeichnung Pneumatiker für die mit dem Geist Gottes Ausgestatteten.

Interessant ist es vielleicht, dass nach Joël²⁾ „der Talmud zu den drei gnostischen Menschenklassen eine Parallele hat, welche beweist, dass diese Annahme gleichsam Zeitbewusstsein war“ oder vielmehr noch lange Zeit in den verschiedensten Kreisen sich gehalten hat. Nicht richtig ist es aber, wenn Ziegler meint, „die Teilung der Menschen in Choiker, Psychiker, Pneumatiker beruht auf der platonischen Trichotomie des Menschen in Leib, Seele und Geist“ (p. 201, 203). Soviel uns bekannt, war es bei Plato anders; Galen sagt von ihm: *Εἶναι δὲ τὰ μέρη τῆς ψυχῆς Πλάτων μὲν τρία νερόμικεν λογικὸν, θυμικὸν, ἐπιθυμητικόν* (Diels, Doxographi p. 615), wie nach Stobaeus schon von Pythagoras gelehrt wurde. Dreiteilungen waren vielfach beliebt, aber doch ist nicht jede dieselbe.

Die I. 24² (198) angegebene Einteilung des Bardesanes in zwei Geschlechter der Menschen: das gute und das böse, ist zu allgemein, als dass sie für eine besondere gelten könnte, ist aber insofern deutlich in ihrem Zusammenhang mit den zeitgenössischen Philosophen erkennbar, als auch sie als ein Ausfluss der weitverbreiteten Fatalismus erscheint. —

1) De pudic. cap. 1. MII. 981 A, wo Tert. nicht ohne Bitterkeit den röm. Bischof als Pontifex maximus bezeichnet, spricht er von den „Psychikern“ mit der dem Apostaten eigenen Schärfe. Dieser Ausdruck kehrt bei ihm mehrmals wieder; vgl. auch die vorige Note.

2) cf. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte. Bd. I. Breslau u. Lpz. 1880. p. 135.

Schärfer hätte die christliche Lehre nicht angegriffen werden können, als durch die Längnung der Willensfreiheit und Behauptung der naturhaften Gutheit oder Bosheit¹⁾. Da aber solche Ansichten nicht erst von den Gnostikern, sondern wie dargethan, schon viel früher aufgestellt wurden, so konnten sie schon von den ältesten Kirchenvätern berührt werden. Man begnügte sich nicht die Antithese aufzustellen, sondern suchte auch die eigene Position mit vielem Scharfsinn zu verteidigen, indem man die von den alten Philosophen gebotenen Ausdrücke wieder aufnahm. So berufen sich auf Platons *Θεὸς ἀναίτιος, αἰτία ἐλομένου* Clemens Alex. (Str. V. MIX. 200B) und Justin in seiner zweiten Apologie (MVIII. 200C). Nicht nach dem Schicksal handeln die Menschen, sondern nach freier Wahl thue jeder das Rechte oder sündige er. Denn willensfrei hat Gott die Menschen und die Engel erschaffen, eines jeden Natur besteht darin, sich für das Böse oder Gute entscheiden zu können. Daher Gebot und Verbot; wenn es nämlich bestimmt wäre, dass dieser gut sei oder jener schlecht, so verdiente dieser weder Lob, noch jener Tadel²⁾. Gewiss müssen diese Ausführungen Justins von jedem zugestanden werden, und selbst die stoische Philosophie und ein Lucian konnte nicht umhin, ihre Berechtigung und Consequenz anzuerkennen. Wir verstehen darum nicht, warum Engelhardt (p. 148) Weizsäcker vollkommen Recht giebt, der da behauptet, dass diese Lehre dem tiefen Verständnis der christlichen Heilslehre im Wege steht; wir wissen nicht, wie man sich ihr entziehen könnte, und fürchten, dass nur ein falscher dogmatischer Standpunkt dem Verständnis dieser Wahrheit im Wege steht. Sie ist in der That so grundlegend, dass der grösste Denker des Mittelalters an der Spitze seiner diesbezüglichen Darlegungen den Satz stellt: *Homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones et poenae* (I. qu. 83 a. 1 c. p. 643 Ed. Leon.) Athenagoras entwickelt ganz ähnliche Gedanken, indem er die Heiden auf den Widerspruch

1) *Φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν.* IV. 37² 286.

2) Justin Ap. II. 7. MVI. 456B: *Οὐδὲ καθ' εἰμαρμένην πράττειν τοὺς ἀνθρώπους ἢ πάσχειν τὰ γεγόμενα, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὴν προαίρεσιν ἕκαστον καθορθοῦν ἢ ἀμαρθάνειν. . . . αὐτεξούσιον τότε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησε ὁ Θεός.* 456 C: *Γεννητοῦ δὲ παντὸς ἥδε ἡ φύσις κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν εἶναι.* Ap. I. 43. MVI. 393: *Εἰ γὰρ εἰμαρται τόνδε τινὰ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τόνδε φαῦλον, οὐδ' οὗτος ἀποδεκτὸς οὐδὲ ἐκείνος μεμπτέος.* Καὶ αὖ εἰ μὴ προαιρέσει ἐλευθέρᾳ πρὸς τὸ φεύγειν τὰ αἰσχροὰ καὶ αἰρεῖσθαι τὰ καλὰ, δύναμιν ἔχει τὸ ἀνθρώπειον γένος, ἀναίτιόν ἐστι τῶν ὁπωσδήποτε πραττομένων. cf. Ap. I. 10. MVI. 341A, Dial. 88. MVI 685C.

zwischen ihrer Theorie und Praxis aufmerksam macht, der dadurch entsteht, dass man die Wahlfreiheit läugnet und die Verbrecher trotzdem bestraft¹⁾, wie wir auch bei Min. Felix den Satz finden: *Mens libera est, et ideo actus hominis, non dignitas iudicatur.* Es ist klar, dass alle diese Sätze und was die Apologeten sonst über diesen Punkt vorgebracht haben, vor allem die gefährliche fatalistische Lehre zurückweisen wollten, und dass sie, um die Wirkung ihrer Heilspredigt nicht abzuschwächen, gut thaten, von Gnade und ähnlichen Begriffen hierbei zu schweigen.

Luthardt hätte selbst erkennen können, welch ein Unding es ist, wenn er sich zu beweisen bemüht, dass Clemens Alex., Origenes, Justin, Irenaeus, Athanasius, Cyrill etc. in Sachen der Freiheit und Gnade nicht christlich (d. h. protestantisch), sondern semipelagianisch gelehrt haben (l. c. p. 13—22). Aber auch Tertullian würdigt nach L. die Gnade nicht voll, noch weniger Cyprian (p. 23), Hilarius ist ganz semipelagianisch, Ambrosius lehrt die Synergie (p. 24) und Hieronymus lehrt mehr dem Semipelagianismus ähnlich (p. 25). Doch mit Augustus Lehre stimmt die der Protestanten auch nicht überein (p. 29), und so schreitet L. in seinen Negationen ruhig weiter fort, bis er bei Luther sich genügend ausbreitend, bei diesem die christliche Lehre entdeckt!

Eigentlich ist es ein Widerspruch in sich, dass das christliche Lehre sein soll, was erst 1500 Jahre später aufkommt und gegen die bedeutendsten und ältesten Kirchenlehrer ankämpft; es will uns scheinen, als ob Luthardt zu seinem wunderlichen Resultat namentlich deswegen gekommen ist, weil er die Umstände ganz ausser acht gelassen hat, auf die sich die Kirchenväter beziehen. Jedenfalls aber können wir die altchristliche Lehre über Willensfreiheit nirgends besser finden als bei Irenaeus, der wohl zum ersten Male diese Frage in Zusammenhang mit den Nachbargebieten der Theologie behandelt hat²⁾.

Unter Anrufung der hl. Schrift (Mt. 23³⁷) stellt Irenaeus zunächst die These auf: *Liberum eum (hominem) Deus fecit ab initio*

1) Athenagoras Legatio c. 24. M. 948A: Ὡς δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων αὐθαίρετον καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν ἔχόντων (ἐπεὶ οὐκ ἂν οὐτ' ἐπιτιμᾷτε τοὺς ἀγαθοὺς οὐτ' ἐκολάζετε τοὺς πονηροὺς εἰ μὴ ἐπ' αὐτοῖς ἦν καὶ ἡ κακία καὶ ἡ ἀρετή) . . . καὶ τὸ κατὰ τοὺς ἀγγέλους ἐν ὁμοίῳ καθέστηκεν.

2) Merkwürdig ist, dass das gelehrte Werk von Mons. von Wolański „Die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen, vom theol. u. phil. Standpunkte. Münster 1868“ bei der geschichtlichen Darstellung Irenaeus ganz unbeachtet lässt; sonst findet man über den Gegenstand reiche Aufklärung.

habentem suam potestatem sicut et suam animam ad utendum sententia Dei voluntarie et non coactum a Deo (IV. 37¹ 285).

Diese feierliche Betonung, dass die potestas sui in demselben Sinne Eigentum des Individuum sei, wie seine Seele, dass der Mensch ausschliesslich über sie eine Gewalt besitzt, die selbst von Gott nicht bezwungen werden kann, zeigt nicht undeutlich den Einfluss der Stoiker, die von der *χρῆσις τῶν φαντασιῶν* dieselbe Auffassung hatten, und doch ist die des hl. Irenaeus eine wesentlich andere. Hier ist es ein besonderer Vorzug der Seele, dass sie wählen kann, ohne dass selbst Gott etwas anders erzwingen könnte — dort muss die Vernunft sich unter gegebenen Umständen notwendig dies oder jenes Erkenntnisbild aneignen und danach handeln, gegen welche Naturnotwendigkeit auch die Gottheit nichts ausrichten kann. Hier ist es eine weise Einrichtung Gottes, dort konnte es nicht anders sein.

Ein Zwang, von Gott auf die Menschen ausgeübt, muss ausgeschlossen bleiben¹⁾; es geziemt sich für Gott nur zu raten, aber nicht dem Menschen Gewalt anzuthun²⁾. Gewiss, denn eine erzwungene Handlung ist nur ein actus hominis und ohne Wert vor Gott und den Menschen. Selbst auf die zur Mutter Gottes Ausersehene übte Gott keinen Zwang aus, sie konnte seinem Rate folgen oder nicht; ihr Gehorsam war deshalb verdienstlich³⁾. *Βία Θεῷ οὐ πρόξεστιν* (IV. 37¹ 285). Nur wenn solch ein Zwang ausgeschlossen ist, kann der Gehorsam gegen seine Gebote etwas wirklich Gutes, der Ungehorsam etwas wirklich Strafwürdiges sein. Darum werden, die Gott nicht gehorchten, die Strafe als eine wohlverdiente empfangen, da ja Gott in gütiger Absicht ihnen das Gute spendet, sie aber es nicht sorgsam bewachten, noch es für

1) Auch die Centuriatoren behaupten in der Praefatio in saec. II. ähnliches.

2) *Ταῦτα γὰρ πάντα* (Mt. 5¹⁶ 24⁴⁸ Lc. 21³⁴ 12^{35,45} 6⁴⁵) *τὸ ἀντεξούσιον ἐπιδεικνύουσι τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ συμβουλευτικὸν τοῦ Θεοῦ . . . ἀποτρέποντος μὲν τοῦ ἀπειθεῖν αὐτῷ ἀλλὰ μὴ βιαζόμενον* et quia consilio instruat Deus, adhortans nos ad subjectionem sibi. IV. 37³ 288. Diese Gegenüberstellung dürfte dem Briefe an Diognet nachgebildet sein: *ὡς σώζων ἔπεμψεν (ὁ Θεὸς τὸν υἱόν) ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος· βία γὰρ οὐ πρόξεστι τῷ Θεῷ.* cap. 7.

3) Quemadmodum decebat Deum suadentem et [non vim inferentem accipere quae vellet V. 1¹ 315. Eine praemotio physica dürfte sich hieraus schwerlich ableiten lassen.

4) Haec (Maria) suasa est obedire, ut virginis Evae virgo Maria fuerit advocata. V. 19¹ 376. cf. III. 22⁴ 123/4.

wertvoll hielten, sondern seine überreiche Güte verachteten¹⁾. Unter dieser Voraussetzung sagt auch der Apostel (Ro. 2⁷): Ehre und Ruhm (vor Gott) jedem, der Gutes thut (IV. 37¹ 286), obwohl er es auch nicht hätte thun können.

Aber auch vor den Menschen hat Lob und Tadel nur dann Sinn, wenn jeder fähig ist, das ihm von Gott verliehene Gute zu bewahren und in ihm zu wirken, oder auch es von sich zu stossen und nicht zu thun²⁾. Nur so konnten auch die Propheten die in Finsternis weilenden Menschen ermahnen, gerecht und gut zu handeln, nur so konnte der Heiland auffordern, das Licht unter den Menschen leuchten zu lassen, damit sie gute Werke sähen und den Vater priesen, der im Himmel ist, und immer wieder verlangen, dass man seinen Willen thue. Wohl ist es möglich, trotzdem nicht zu folgen, aber es ist nicht nützlich, sagt Irenaeus, dies Wort Pauli in einem ihm fremden Sinne verwendend. Das alles ist nur möglich, wenn der Mensch einen freien Willen hat, wie auch Gott ihn hat, und darin ist er ihm ähnlich; d. h. die Willensfreiheit ist ein hohes Gut (IV. 37²⁻⁵ 286/9)³⁾.

Hiergegen wendet man wohl ein: Hätten die Menschen wirklich freien Willen, dann sei erstens Gott zu schwach durchzusetzen, dass die Menschen das thun, was er will, oder zweitens er dachte nicht daran, dass die Choiker ihrer natürlichen Beschaffenheit wegen seinen Willen überhaupt nicht erfüllen können, ihrer Natur nach zur Unvergänglichkeit nicht bestimmt sein können, die doch eine Belohnung des Gehorsams sein soll. Gegen den ersten Einwand erwidert Irenaeus: Wenn Gott das nicht hätte zulassen wollen, dann hätte er weder Engel noch Menschen mit Vernunft, Unterscheidungsvermögen und Urteilskraft schaffen dürfen. Die unvernünftigen Tiere allein werden mit Notwendigkeit und Zwang zum guten Ziel hingezogen⁴⁾. Wäre die Heilsordnung des Menschen

1) Deus quidem dedit benigne bonum, ipsi vero non custodierunt diligenter illud, neque pretiosum arbitrati sunt, sed supereminentiam bonitatis contempserunt. IV. 37¹ 286.

2) .. dignum percipiunt damnum, eo quod iustum et bonum reprobaverint. IV. 37² 287 (τῆς τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀποβολῆς).

3) Auch diese Gedankenreihe ist bei Irenaeus zum ersten Mal mit theologischen Erwägungen verknüpft.

4) IV. 37⁶ 290: Irrationabilia sua voluntate nihil possunt agere, sed cum necessitate et vi ad bonum trahuntur, eine schöne Definition des Instincts, die mit dem übereinstimmt, was neuestens Wundt (Vorlesungen II. 341) als ein zweckmässiges Handeln (ad bonum) aus unbewussten Motiven (cum necessitate et vi trahuntur) bezeichnet, cf. S. Thom. Expos. in 1. anal. post Arist. lect. a.

ähnlich gewesen, wäre ihm das Gute von selbst und mühelos zugeflossen wie den Tieren, dann wäre es ihm nicht so angenehm; dann hätte er keine Freude an seiner guten Handlung, dann brauchte er keine Kraft aufzuwenden noch verdiente er Belohnung. Wollte Gott aber einer Creatur die Krone des Himmels, das *bravium victoriae* (Phil. 3¹⁴) zuwenden, dann musste er ihr den freien Willen unbeschränkt lassen. Um uns also Freude, Fortschritt, Belohnung zu ermöglichen, liess Gott einen Widerspruch gegen sich zu (*pro nobis igitur omnia haec sustinuit Deus*); aus reiner Güte konnte er uns, oder vielmehr hat er uns nicht so vollkommen gemacht, wie es an und für sich möglich gewesen wäre¹⁾.

Alle Gesichtspunkte, die schon seine Vorgänger philosophisch geltend gemacht hatten, vervollständigt Irenaeus, um sie mit der Gnade und dem Gottbegriff verbinden zu können — wieder ein grosser Schritt, den das christliche Denken in ihm vorwärts gemacht hat. Aber vielleicht scheint das Moment der Gnade bei ihm wirklich zu kurz gekommen zu sein, wie Luthardt behauptete; vielleicht müssen wir auch ihn mit den Worten Augustins entschuldigen: *Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et de Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur arbitrium, negari Dei gratia videatur* (De grat. Chr. c. 47).

Schon die Centuriatoren hatten unsern Heiligen im Verdacht des Pelagianismus. Mit Unwillen lesen sie bei Irenaeus: *Non tantum in operibus sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium homini servavit Dominus dicens: Secundum fidem tuam fiat tibi: propriam fidem hominis ostendens, quoniam [propriam] suam habet sententiam* (IV. 37⁵ 289), und bemerken dazu: „Vide, quam sint aliena a scripturis, quae affirmant fidem non esse penes nos, sed donum atque efficaciam Dei“ (col. 59). Bis auf die neueste Zeit hat diese Stelle noch immer Anstoss erregt (cf. Harnack I² p. 501), und Werner behauptet, dass es sich hier „gradezu um die Initiative im Ergreifen des Heils handelt“ (p. 94).

Es ist bekanntlich katholische Lehre, dass die *gratia prima*, die Gnade des Glaubens von Gott ausgehen müsse und vom Menschen aufgenommen werde; diese *gratia prima* durch eine freie That des Menschen ersetzen zu wollen, wäre pelagianisch oder mindestens semipelagianisch. Was aber die besagte Stelle angeht, so wäre erst zu beweisen, dass es sich hier um die Initiative im

1) Vgl. hierzu das 37. Cap. des 4. Buches *adv. haer.*

Klebba, Anthropologie des hl. Irenaeus.

Ergreifen des Heils, oder überhaupt um den Glauben als Anfang des Heils handelt. Den Glauben setzt Irenaeus hier als gegeben voraus und dann kann er mit Recht sagen: *etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium homini servavit Deus*, denn der Glaube schlechthin bei Irenaeus, die freie Zustimmung des Intellekts zu der offenbarten göttlichen Wahrheit, diesen kann der Mensch verweigern, suspendieren oder Gott darbringen als ein wohlgefälliges Opfer des Intellekts¹⁾. Darum mahnt auch Irenaeus immer aufs neue, ihn fest zu bewahren und makellos, denn Gott zwingt ihn niemand auf. Und wie der Mensch sich sein eigenes Urteil bildet, so kann er auch den Glauben, den er in sich bewahrt und befestigt hat, mit Recht sein eigen nennen.

Aber selbst, sollte Irenaeus den Initialglauben an dieser Stelle nicht vorausgesetzt haben, so schreibt er noch immer nicht dem Menschen den Anfang des Heils zu; es ist damit auch nur soviel gesagt, dass Gott keinen Menschen zum Glauben zwingt, dass der Mensch, wenn er glaubt, einen Akt setzt, den Gott gemäss seiner Güte mit Gnaden belohnt (Mt. 9²⁹ 8¹³ 23³⁷ Mc. 9²³ Joh. 3³⁶), weil er ihn auch nicht hätte setzen können²⁾. Der Mensch, der nicht will, kommt nicht zum (festen) Glauben; wer ihn nicht sorgfältig behütet, verliert ihn.

Über den Anfang des Heils giebt also diese Stelle keinen Aufschluss, den müssen wir anderswo suchen, und so haben wir ja eben gehört, dass es sich bei der Willensfreiheit nur darum handelt, das Gute, das Gott uns in gütiger Absicht spendet, sorgsam zu bewachen oder nicht; dem Menschen kommt demnach immer nur das Secundäre, Gott das Primäre zu. Man könnte kaum deutlicher, ohne die spätere Terminologie zu gebrauchen, Gott den Anfang des Heils zuschreiben.

Sollten wir die Gnade aber zum ersten Male verschmähen — *vis enim a Deo non fit* —, so wendet Gott sich nicht beleidigt von uns, sondern immer steht er dem Menschen wohlmeinend zur Seite (IV. 37¹ 285), um ihn aus seinem Sündenelend herauszuziehen oder die gegebene Gnade zu erhöhen.

Wir waren vor unserer Bekehrung, vor unserer Taufe einem trockenen Erdboden gleich, der nicht Frucht bringen konnte,

1) So lehrt das Trid. sess. VI. c. 6: *Libere moventur in Deum credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt.*

2) Gerade die Harnacksche Übersetzung: „Gott respektiert“ auch hierin die Freiheit des Menschen, lässt dies deutlich hervortreten.

wenn er nicht Regen von oben erhielt; wir waren ein trockenes Holz und hätten nie Blüten und Früchte getragen ohne die freiwillige Gnadengabe des übernatürlichen Regens (III. 17² 93). Wir können ohne das Wasser, das vom Himmel kommt, mit Christus nicht eins werden (ib. p. 92/93), die hl. Taufe (lavacrum) ist für uns notwendig, damit wir nicht dem ewigen Feuer anheimfallen, weil wir unfruchtbar geblieben sind. Gottes Geist hat uns, wie dem Mann, der nach Jericho hinabstieg, aus den Händen der Räuber befreit, sich unser erbarmt, unsere Wunden verbunden, die zwei Denare für uns bezahlt¹⁾, die wir ihm vielfältig zurückzahlen sollen (III. 17³ 93).

Durch diese und andere Vergleiche sucht Irenaeus zu erläutern, wie Gott den Anfang des Heils wirkt und uns beständig weiter mit seiner Gnade umgiebt. Er nährt uns mit immer stärkerer Nahrung, wie sie dem zeitweiligen Zustand der Heiligung in uns angemessen ist, er eröffnet uns auch die Quellen der Schrift; nur mit seiner Gnade (oder besser: nach dem Gnadenmaasse, das er uns giebt), erschliessen wir den Sinn der Schriften, wenn auch nur zum Teil, soweit er es eben gestattet (II. 28³ 351, ⁷ 356). Gott also war es, der uns errettete, da wir aus uns selbst nicht gerettet werden konnten, und deshalb sagt Paulus, indem er die Schwäche des Menschen anzeigt: Ich weiss nämlich, dass in meinem Fleische nicht das Gute wohnt (Ro. 7¹⁸), und erklärt dadurch, dass nicht von uns, sondern von Gott das Gut unserer Rettung kommt. Und an einer andern Stelle: Ich armer Mensch, wer wird mich befreien von dem Leibe dieses Todes? (Ro. 7²⁴), giebt dann aber als Befreier an: Die Gnade Jesu Christi unseres Herrn (Ro. 7²⁵). Das sagt aber auch Jesaias: Werdet stark, ruft er, ihr müden Hände und ihr schwachen Kniee, ermuntert euch ihr Kleinmütigen, werdet stark, fürchtet euch nicht; sieh, unser Gott wird Gericht halten und vergelten, er wird kommen und uns erretten (25^{3,4}). So sagt er, weil wir nicht aus uns, sondern nur durch Gottes Hilfe konnten gerettet werden (III. 20³ 107s).

Zwar giebt Gott die Gnade (cf. III. 21⁵ 118), wie er will und wann er will, aber er sorgt doch für alle und giebt ihnen seinen Rat; aber in besonderer Weise steht er denen bei, die auf einen guten Lebenswandel achten; grössere Gnaden verleiht er denen,

1) Nach Réville „Lösegeld“!: Une rançon a été payée [selon Irénée] par Dieu au diable pour nous racheter! Qu'on sourie, si l'on veut de cette manière enfantine se représenter les choses (!). p. 1030.

die an ihn glauben und seinen Willen thun¹⁾. Eine sehr schöne Darstellung der Universalität der Gnade und des Modus ihrer Austeilung!

Demnach ist selbst die Vollendungsgnade nicht so Lohn für unsern Gehorsam, als freie Gabe Gottes. Wohl spricht Irenaeus einmal von einem verloren gegangenen *bravium victoriae*²⁾, aber es liegt auf der Hand, dass dies zu dem Sieg in einem viel loserem Verhältnis steht, als der Lohn zu einer That. Theophilus, in vielem für Irenaeus ein Vorbild, konnte noch ungescheut sagen: *Εἰ ὀρέσῃ ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας, τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ, μισθὸν κομίσεται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν* (ad Aut. II. 27. MVI. 1096A); aber bei Irenaeus wird Gott nicht geschaut von denen, die es wollen, sondern die er will³⁾; nicht aus uns, noch aus unserer Natur ist das ewige Leben, sondern gemäss der Gnade Gottes wird es verliehen (II. 34³ 382). Gott schenkt den Sterblichen die Unsterblichkeit umsonst³⁾. Doch nicht so sind diese Äusserungen zu verstehen, als ob unsererseits zur Erreichung dieses Zieles nichts erforderlich wäre; wir wissen es ja, wie sehr Irenaeus auf die Bethätigung des Glaubens dringt. Das Wort des Apostels von dem Laufen in der Rennbahn ist dem hl. Irenaeus nicht unverstanden geblieben; kraft unseres freien Willens sollen wir Gewalt anwenden, das Himmelreich an uns zu reissen, um als Sieger im Kampfe die Krone davonzutragen. Sie ist uns nicht angeboren (*non ultro coalita*), es bedarf eines harten Kampfes; aber grade dieser macht uns die himmlische, unvergängliche Krone um so angenehmer; je mehr wir Gott lieben, um so heller wird unser Ruhm vor ihm erstrahlen (cf. IV. 37^{6.7} 290s). Wir müssen es uns versagen, in der Anthropologie diese Stellen dogmatisch zu verwerten und

1) Videtur Deus ab hominibus, a quibus vult et quando vult et quemadmodum vult. IV. 20⁵ 216. Providentiam autem habet Deus omnium, propter hoc et consilium dat: consilium autem dans adest his, qui morum providentiam habent. III. 25¹ 133. Maiorem dedit gratiam per suum adventum, his qui crediderunt ei et faciunt eius voluntatem.

2) Quia enim non erat possibile eum hominem, qui semel victus fuerat . . . replasmare et obtinere *bravium victoriae*, item autem impossibile erat, ut salutem perciperet, qui sub peccato ceciderat. III. 18² 95. cf. V. 21¹ 381, I. Co. 9²⁴, Phil. 3¹⁴: *Κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως*.

3) (Θεὸς) ὄντως τῷ θνητῷ τὴν ἀθανασίαν περιποιεῖ καὶ τῷ φθαρτῷ τὴν ἀφθαρσίαν προχαρίζεται (= προῖκα χαρίζεται Interpres lat.) . . . ἐκ τῆς ἐκείνου ὑπερμονῆς, οὐκ ἐκ τῆς ἡμετέρας φύσεως τὴν εἰς αἰὲν παραμονὴν ἔχομεν. V. 2³ 323 cf. IV. 20⁵ 216. V. 8¹ 339. cf. Ro. 6²³: *Τὸ δὲ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος*.

weiter auszuführen; doch dürfte soviel bewiesen sein, dass bei Irenaeus die Gnade sicher nicht zu kurz kommt. Das aber ist m. E. über jeden Zweifel, dass Irenaeus den Anfang des Heils von Gott allein ausgehen lässt und von uns nur eine entsprechende Mitwirkung fordert.

Diese Mitwirkung besteht zunächst darin, dass der Mensch die göttlichen Einsprechungen und Gebote nicht vernachlässigt (*nunquam excidere ab ea suasionem* II. 28¹ 349). Was die Gnostiker den Christen überliessen, durch die Werke und den Glauben sich der Gnade zu versichern (I. 6²), das verlangte man in der Kirche mit vollem Nachdruck, und Irenaeus bleibt gewiss hinter niemand zurück, wenn er darauf dringt, dass die Christen vor allem Gottes Gesetz erfüllen. Wie es bei den Nachfolgern Christi natürlich ist, so verpönten die Kirchenväter auch einstimmig den blossen Gedanken an Sünde. „*Vos vulnera admissa punitis, apud nos et cogitare peccare est*“ belehrt Min. Felix (c. 35. MIII. 349B), seinen heidnischen Freund, und nicht anders spricht Irenaeus von den Gläubigen als solchen, die sich aus Gottesfurcht hüten, sich in Gedanken oder Worten zu vergehen¹); und die Furcht Gottes begründet er nicht selten durch den Hinweis auf Strafe, die wie bei den Ureltern zunächst bessernd wirken soll.

Die Lehre, Gott nicht nur über die Thaten Rechenschaft ablegen zu müssen, sondern auch über die Worte und Gedanken (IV. 16⁵ 192/3), ist ohne Zweifel für die Moral von unvergleichlich höherem Werte als die stoischen Deklamationen über Tugend, die von den Kantianern aufs neue ausgegraben sind. So sagt Seneca: *Quid consequar, si hoc fortiter, si hoc grate fecero? Quod feceris. Nihil tibi extra promittitur, si quid forte obvenerit commodi, inter accessiones numerabis. Rerum honestarum pretium in ipsis est* (De vita beata). Und in demselben Traktat lesen wir: Erras, cum interrogas, quid sit illud, propter quod virtutem petam. Quaeris enim aliquid supra summum. Er kannte eben kein höheres Gut als die Tugend und konnte seine Schüler auf kein höheres verweisen. — Auch die stoische Philosophie hatte sich zu der Höhe erhoben, dass sie in den auf Böses gerichteten Gedanken etwas Böses erblickte. Seneca sagt, dass nach Cleanthes „*exercetur et aperitur opere nequitia, non incipit*“ (De benef. V. 14). Mark Aurel hat von seiner Mutter mitbekommen τὸ θεοσεβὲς καὶ μετα-

¹) Ἡμῶν διὰ τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ φυλασσόμενων καὶ μέχρις ἐννοίας καὶ λόγον ἁμαρτεῖν. I. 6³ 56. — Auch im A. T. cf. Job 31¹.

δοτικὸν καὶ ἐφεκτικὸν οὐ μόνον τοῦ κακοποιεῖν ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐπὶ ἐννοίας γίνεσθαι τοιαύτης (I³ p. 1) — aber welche Autorität konnten sie den bösen Gedanken entgegenstellen?

Was konnte es nützen, wenn auch die Stoiker nachdrücklich als Aufgabe des Weisen hinstellten: *πείθεσθαι θεῷ*, wenn es nur das Schicksal war, dem man nachgeben sollte und musste? Was war denn der Inhalt der schönen Mahnung: *ὁ ἂν ἐκείνος (ὁ Θεὸς) θέλῃ, καὶ αὐτὸς θέλῃ* (Epiktet IV. 199 p. 554)? Es ist alles gleichbedeutend mit dem *νοῦν ἡγεμόνα ποιοῦν* des Solon (Stob. flor. p. 87) und „dem naturam sequere“ der Stoiker, Ausfluss des Pantheismus, Hinweis auf die Vernunft des eigenen Ich, die so häufig irrt und so leicht sich blenden lässt.

Welch weiten Inhalt bekommen dagegen diese Worte bei den Christen! Die Kirchenväter kennen auch den Ausdruck: *πείθεσθαι θεῷ* ¹⁾, aber hier ist es ein persönlicher Gott, ein Gesetzgeber, der auf die Beobachtung seiner Gebote achtet. *Ἐχουσι(οἱ χριστιανοὶ) τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, sagt Aristides (ed. Hennecke Lpz. 93. p. 36⁵). Solchem Herrn zu folgen und zu dienen, ihm ergeben zu sein (IV. 14¹ 184, 20⁸ 219), ja eine ewige Unterwerfung unter ihn (V. 29¹ 404) ist die Aufgabe des Menschen. In der Liebe Gottes, in Unterwerfung und Danksagung soll der Mensch verharren (III. 20² 107). Der Ungehorsam kann uns nichts nützen und Gott nichts schaden, denn *τὰ πάντα ἐξυπηρετεῖ τῷ βουλευματι αὐτοῦ* (V. 5² 332). Wie aber die Erfüllung und Unterwerfung unter Gottes Autorität möglich wird, das hat Irenaeus unübertrefflich in folgenden Worten ausgedrückt: Wenn du ein Werk Gottes bist, dann erwarte die Hand des Künstlers, der alles zur rechten Zeit macht . . . Bringe ihm nur Dein Herz weich und lenksam entgegen und bewahre die Gestalt, die dir der Künstler gegeben hat. Bleibe wie frischer Thon, unverhärtet, damit du nicht die Spur seiner Finger verlierst. Wenn du bleibst, wie er dich gestaltet, wirst du zur Vollkommenheit emporsteigen. Als echter Künstler wird er den Lehm, aus dem er dich gebildet hat, verdecken und dich von innen und aussen mit lauter Gold und Silber überkleiden und dich prächtig schmücken, dass selbst der König begehrt nach deiner Schönheit . . . Wenn ²⁾ du also das Deinige an ihn hingiebst, nämlich gläubige Unterwerfung unter ihn, dann

1) z. B. Tatian, c. 14. 835 A: *Καὶ μὲν πειθόμεναι (ψυχὰς) σοφίᾳ σφίσιν αὐταῖς ἀφείλκοντο Πνεῦμα συγγενές*. Irenaeus *obedientes Deo*. V. 9³ 343.

2) Si igitur tradideris ei quod est tuum, id est, fidem in eum et subjectio, recipies eius artem et eris perfectum opus Dei. IV. 39² 299.

wirst du seine Kunst an dir spüren und du wirst sein ein vollkommenes Werk Gottes (IV. 39² 299). — Es ist wohl gewiss, dass bei dieser schönen Anrede dem hl. Irenaeus das Wort des Psalmisten vorgeklungen hat: Hodie si vocem meam audieritis, nolite obdurare corda vestra (ψ 94⁸) und leichtlich auch eine Erinnerung an Seneca, der in der 31. Epistel schreibt: Exsurge modo et te quoque *dignum finge Deo* ¹⁾; finges autem non auro vel argento, non potest ex hac materia imago Dei exprimi similis (Ep. 31¹¹ III. 72). Zu bemerken ist, dass Irenaeus hier wiederum die fides in Deum et subjectio als Eigentum des Menschen bezeichnet. Als Hendiadydys gefasst scheint die gläubige Hingabe an Gott als eine immanente Eigenschaft des Subjekts gedacht zu sein.

Dann stellt sich im Verlauf des Gedankens bei Irenaeus tiefer Ernst ein: Wenn du aber nicht ihm glaubst und dich seinen Händen entziehst, so liegt die Schuld in dir . . . Wer sich vom Licht des Vaters abwendet und das Gesetz der Freiheit übertritt, der thut es durch seine Schuld, da er mit völliger Freiheit geschaffen ist (IV. 39² 299). Die Ungehorsamen berauben sich selbst aller Güter und fallen in ein gerechtes Gericht. Sie haben es sich verdient, sie haben es verschuldet, dass sie in ewiger Finsternis wohnen, von allen Gütern verlassen. An eine poena *vindictiva* mag Irenaeus nicht denken, nur eine Forderung der Gerechtigkeit und Konsequenz der Sünde ist ihm die ewige Strafe, die er um so häufiger betont, als ein strafender Gott schon den Gnostikern unwürdig erschien, da sie nur einen hoch über die Welt erhabenen, sich um sie nicht kümmernden kennen wollten. Nicht selten hatte der Heiland die Strafe als Wächterin des Gesetzes dem ungläubigen Volke vor Augen gestellt, und ihre Wichtigkeit betonen die Kirchenväter insgesamt. Sehr eingehend erläutert ihre Bedeutung Athenagoras: Wenn es keine Scheidung für die Thaten der Menschen gäbe, dann wären die Menschen nichts besser dran, als die unvernünftigen Tiere, oder vielmehr, es ginge ihnen elender als jenen, da sie ihre Neigungen unterjochen müssen und an Gottesfurcht, Gerechtigkeit und die andern Tugenden denken, sodass das tierische und viehische Leben das beste wäre. Tugend wäre Unsinn, Recht zu fordern helles Gelächter ²⁾.

1) Auch das „animum fingere“ lag sehr im Vorstellungskreise der Zeit.

2) Athenag. De res. mort. c. 19: *Εἰ μὲν γὰρ μηδεμία μὴδαμοῦ τῶν ἀνθρώποις πεπραγμένων γίγνοιτο κρίσις, οὐδὲν ἔξουσιν πλεῖον τῶν ἀλόγων ἀνθρώποι· μᾶλλον δὲ κακείνων πράξουσιν ἀθλιώτερον οἱ τὰ πάθη*

Mit diesem Hinweis auf die kommende Strafe schlägt er dann die Meinung der Gnostiker zurück, die da sagen, sie müssten sich mit allen Handlungen befassen auch mit jeder beliebigen schlechten. Dass aber die Mitteilungen des Heiligen über ihren sehr anstößigen Lebenswandel nicht übertrieben sind, und dass die Folge ihrer praedeterministischen Lehre vielfach eine bodenlose Corruption im öffentlichen Leben und in ihren Mysterienfeiern gewesen ist, das wird durch die neuaufgefundenen Fragmente ihrer eigenen Bücher bestätigt (cf. Harnack, Über das gnost. Buch Pistis-Sophia. T. u. U. VII. 2. p. 78 f.). Wie die Philosophie der Epikuräer nur dazu erdacht zu sein scheint, die menschliche Leidenschaft von allen Fesseln höherer Autorität zu befreien, — denn dass die *ἡδονή* von den Epikuräern ganz derb aufgefasst wurde, sehen wir aus Plotin¹⁾ — so war auch die gnostische Spekulation nur zu sehr geeignet, die Gedanken an Rechenschaft und Vergeltung nach dem Tode in weite Ferne zu rücken²⁾.

„Man scheint, sagt Werner, bei den Gnostikern die Souveränität des Glaubens gegenüber den Werken, des inneren Zustandes des Menschen gegenüber seinen äusseren Verhältnissen betont haben (I. 25⁵ 209/10), ... an sich giebt es keine böse Handlung, nur durch die Absicht der Menschen sind die einen schlecht, die andern gut“ (T. u. U. VI. 2 p. 93.).

Dass Irenaeus „diese theoretisch hochstehende (!), praktisch gefährliche Meinung“ (ibid.) aufs energischste bekämpft hat, braucht uns nicht zu wundern, denn auch der theoretische Wert dieser Lehre ist gering, weil sie schon in ihrem Ausgangspunkt falsch ist, und treffend bemerkt Kirchner: „Die Verachtung des Alls und seines Urhebers führte die Gnostiker zu einer sittlichen Gleich-

δουλαγωγοῦντες καὶ φροντίζοντες εὐσεβείας καὶ δικαιοσύνης ἢ τῆς ἄλλης ἀρετῆς· ὁ δὲ κτηνώδης βίος καὶ θηριώδης ἄριστος· ἀρετὴ δὲ ἀνόητος, δίκης δὲ ἀπειλή γέλως πλατύνει, τὸ δὲ πᾶσαν θεραπεύειν ἡδονὴν ἀγαθὸν τὸ μέγιστον· δόγμα δὲ κοινὸν τούτων ἀπάντων καὶ νόμος εἰς τὸ τοῖς ἀκολαστοῖς καὶ λάγνοις φίλον· φάγωμεν καὶ πίωμεν· αὐριοῦ γὰρ ἀποθνῆσκομεν!

1) Plotin II. 9¹⁵ p. 205: Ὡστε αὐτοῖς (τοῖς τοῦ Ἐπικούρου) καταλείπεσθαι τὴν ἡδονὴν καὶ τὸ περὶ αὐτοὺς καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ τῆς χειρὸς μόνον, εἰ μὴ τις τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων.

2) „Synkretismus und sittliche Laxheit brachten es mit sich, dass (bei den Gnostikern) in Zeiten der Verfolgung Anbetung der Götzenbilder häufig gestattet wurde“. Keim-Ziegler, Rom und das Christentum. Brl. 1891. p. 353. Clemens Alex. wagt es nicht den Versammlungen der Carpokratianer, bei welchen so grosse Unsittlichkeiten verübt wurden, den Namen Agapen zu geben (Strom. III. 2 M VIII. 1111 A).

gültigkeit, die wie bei Epikur auf Selbstsucht und Genuss ausläuft“ (p. 205). Demgegenüber stellt Irenaeus das Sittliche und Gerechte der vom Heiland angedrohten Strafe. Darauf hinzuweisen, war in jener Zeit nicht weniger notwendig als heute. Wenn heute die Schule des Cesare Lombroso die „Hypothese der Willensfreiheit das *πρῶτον ψεῦδος* nennt“ (Kurella, Sammlung gemeinverst. Vorträge. Hamburg 1892. H. 192. p. 4.) so lehrt sie folgerichtig: „Der Verbrecher ist entweder das Produkt kranker Keimstoffe oder er ist von Geburt von einer Entzündung, einer mechanisch oder chemisch bedingten Entwicklungshemmung des Gehirns befallen worden oder hat nach der Geburt vor Abschluss des Gehirnwachstums eine Gehirnkrankheit durchgemacht, die längst abgelaufen ist, ehe er erwachsen ist“ (ibid. p. 45).

Was heute naturwissenschaftlich (!) begründet wird, das begründete damals der Pantheismus philosophisch mit dem gleichen Erfolge. „Da es ja unmöglich ist“, sagt Epiktet, „etwas für das Zuträgliche zu halten und nicht zu erstreben . . . so muss man Dieben und Mördern weniger zürnen, als sie bedauern; die Strafe ist nur eine Forderung der Gesellschaft, damit der Geschädigte nicht allein den Schaden hat“¹⁾. So meint auch M. Aurel, dass die Fehlenden nur deswegen fehlen, weil sie ihr wahres Beste nicht erkennen (cf. Zeller III. 1² 684).

Der Gegensatz zu diesen Ansichten lässt sich bei Irenaeus klar erkennen. Das Körnlein Wahrheit, das in ihnen steckt, hat er wohl mehr gefühlt, als erkannt, aber ihren unlösbaren Widerspruch mit der göttlichen Wahrheit allseitig aufgedeckt. Entnehmen konnte er aus ihrem System wohl nichts; die auffällige Milde, mit der

1) Epiktet I. 18²s. (97): *Ἀμύχανον δ' ἄλλο μὲν κρίνειν τὸ συμφέρον, ἄλλον δ' ὀρέγεσθαι . . . Χαλεπαίνειν οὖν δεῖ αὐτοῖς (κλέπταις) καὶ λωποδύταις [Kleiderdieben, Verbrechern] ἢ ἐλεεῖν αὐτούς; Ἀλλὰ δεῖξον τὴν πλάνην, καὶ ὅψει πῶς ἀφίστανται τῶν ἁμαρτημάτων.* Dasselbe gilt von dem *ληστής καὶ μοιχός*. I. 28¹ (145): *Εἰ καλῶς (φαίνεται αὐτῷ), ἀνεγκλητός ἐστιν, εἰ κακῶς, αὐτὸς ἐζημιώται· οὐ δύναται ἄλλος μὲν εἶναι ὁ πεπλανημένος ἄλλος δ' ὁ βλαπτόμενος.* Wie Plato diesem Einwande zu begegnen suchte, lesen wir bei Hippolyt Phil. 19²² (Diels p. 569): *Ἀντιτίθεται δέ τις αὐτῷ (Πλάτῳ) πρὸς τοῦτο (ἀδικεῖν ἀκούσιον). διὰ τί οὖν κολάζονται, εἰ ἀκονσίως ἁμαρτάνουσιν; ὁ δὲ λέγει· ἵνα τε αὐτὸς ὅτι τάχιστα ἀπαλλαγῇ κακίας καὶ κόλασιν ὑπόσχῃ, τὸ γὰρ κόλασιν ὑποσχεῖν οὐ κακὸν εἶναι ἀλλὰ ἀγαθόν, εἴπερ μέλλει κάθαρσις τῶν κακῶν γίνεσθαι. καὶ ἵνα μηδὲν ἁμαρτάνωσιν οἱ λοιποὶ ἀκούοντες ἄνθρωποι ἀλλὰ φυλάσσωνται τὴν τοιαύτην πλάνην.* — Die philonische Ethik liegt ganz ausserhalb dieses Cirkel. Vgl. M. Wolff. Die philon. Ethik. Philos. Monatshefte Lpz. 1879 XV. Bd. p. 333—350; Carl Siegfried, Philo von Alexandria. Jena 1875. p. 230—256.

er die Sünder und die gefallenen Ureltern beurteilt, ist wohl mehr dem Beispiele des Heilandes und eigener Charakteranlage zuzuschreiben, als einem Einfluss der geschilderten philosophischen Lehren.

Indem sich bei der Wahlfreiheit unvermerkt die Begriffe Gut und Böse eingeschlichen haben, berührten wir einen Punkt, der erst jetzt in extenso zur Sprache kommen soll: es ist die Fähigkeit des Menschen, gut zu handeln d. h. Gottes Willen entsprechend seine Thaten einzurichten, mit andern Worten die sittliche Freiheit.

Während die Stoiker von einer Wahlfreiheit alle nichts Rechtes wissen wollten, sind sie einig in der Anerkennung der sittlichen Freiheit. „Contemptus corporis sui certa libertas est“ (Ep. 65²² III. 141) sagt Seneca und drückt es negativ aus: „Nemo liber est qui corpori servit“ (Ep. 92²³ III. 281). Von allen äussern Einflüssen sich unabhängig zu machen, sich durch die Aussenwelt nicht beunruhigen zu lassen, das ist ihm die wahre Freiheit¹⁾. Epiktet stellt sie der Tugend geradezu gleich und gebraucht beide Worte als Synonyma, sodass er alle von dem Weisen erforderlichen Eigenschaften mit ἐλεύθερος²⁾ zusammenfassen kann, und M. Aurel bezeichnet die Freiheit als die Hochburg des Menschen³⁾. In dem Manne, der nichts mehr hofft und nichts mehr fürchtet und alle menschlichen Dinge als irrelevant betrachtet, sieht Epiktet wie Lucian das Ideal eines freien Mannes⁴⁾.

Wir wollen hier nur eben andeuten, dass in einem solchen ἄνθρωπος ἐλεύθερος das Höchste erstrebt wurde, was sich das

1) Seneca Dial. II. 19² (I. 32): Libertas est animum superponere iniuriis et eum facere se, ex quo solo sibi gaudenda veniant [Wie ganz anders die christliche Sanftmut um Gottes willen!], exteriora deducere ad se, ne inquieta agenda sit vita omnium risus omnium linguas timentis. Ep. 65²¹ (III. 141): Maior sum et ad maiora genitus quam ut mancipium sim corporis mei.

2) Epikt. fragm. 8. (Stob. flor. I. 54): Ἐλευθερία καὶ δουλία τὸ μὲν ἀρετῆς ὄνομα, τὸ δὲ κακίας.

3) M. Aurel. VIII. 48 p. 177: Ακρόπολις ἐστὶν ἡ ἐλευθέρα παθῶν διάνοια.

4) Epikt. II. 19²⁹ (I. 290): Καγὼ μὲν ἔχω ταύτην τὴν ἐπιβολὴν ἀποτελέσαι ὑμᾶς ἀκωλύτους, ἀναναγκάστους, ἀναραποδίστους, ἐλευθέρους... εἰς τὸν Θεὸν ἀφορῶντες ἐν παντὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ. Lucian Demon 20. (II. 280): Μόνον εὐδαίμονα τὸν ἐλεύθερον... ἀλλ' ἐκεῖνον νομίζω τὸν μήτε ἐλπίζοντά τι μήτε δεδιότα... καὶ μὴν εἰ κατανοήσεις τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα, εὖροις ἂν αὐτὰ οὔτε ἐλπίδος οὔτε φόβου ἄξια.

Heidentum vorstellen konnte. Zwar ist die *ἐλευθερία* die *ἀρετή* selbst, zwar sollen wir nach Epiktet *εἰς τὸν Θεὸν ἀφορᾶν ἐν παντὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ* — eine Perle auf schwarzem Grunde —, aber damit dürfte Epiktet kaum den Versuch gemacht haben, einer jeden Handlung durch Hinblick auf ihr Ziel einen gewissen Adel aufzudrücken, sondern nur erstrebt haben, derselben das ihr etwa anhaftende Unangenehme hinwegzunehmen. Die Freiheit in stoischen Systeme kann eigentlich nur Negation menschlicher Regungen sein¹⁾; aber selbst dies Schattengebilde im Vergleich zum Ideal des Christentums wurde von niemandem erreicht. Giebt es doch selbst Cicero²⁾ auf, nach einem wahrhaft Weisen in der ruhmvollen Geschichte seines Volkes noch zu suchen; er gesteht aufrichtig, ihn in keinem der grossen Männer erblicken zu können, obwohl die Höhe des politischen und sozialen Lebens längst überschritten war.

Wie aber stellten sich die christlichen Schriftsteller zu dieser *ἐλευθερία*? Der Philosoph und Martyrer sagt: „Um frei und wissend zu werden, empfangen wir die Taufe“ (Ap. I. 61. 421 A) und schreibt somit der neuen Heilsordnung allein die Kraft zu, die Menschen aus den Banden der Unfreiheit und Sünde zu befreien, eingedenk des apostolischen Wortes: *Omnis qui facit peccatum, servus est peccati...* Si vos Filius liberaverit, vere liberi estis (Joh. 8^{34. 36}). Auch Tatian, der die Wahlfreiheit für alle behauptet, steht nicht an, den Menschen vor Christus einen Unfreien, einen Sklaven zu nennen (c. 11. MVI. 829 B). So fasst auch Irenaeus die Freiheit im Neuen Bunde als eine ganz einzige und einzigartige Erscheinung in der Weltgeschichte auf, als eine Umgestaltung der bisherigen Verhältnisse. Die Wiedergeburt, die uns aus der Jungfrau durch den Glauben zuteil wird, ist eine wunderbare und unerwartete (IV. 33⁴ 289); die Freiheit des Neuen Testamentes besteht darin, dass Gott dem Menschen einen neuen Geist und ein neues Herz verleiht³⁾. In diesem Sinne sagt auch

1) Seneca Ep. 120. 13 (III. 399): *Necessario itaque magnus adparuit, qui nunquam malis ingemuit, nunquam de fato suo questus est.* Plotin I. 4¹³: *Der Thaten bedarf die wahre Weisheit nicht.*

2) Cicero De off. III. 16. (ed. Müller IV. 3 p. 94): *Nemo enim horum (Deciorum aut Scipionum) sic sapiens, ut sapientem volumus intellegi, nec ii qui sapientes habiti et nominati: M. Cato, C. Laelius sapientes fuerunt, ne illi quidem septem.* — Laelius § 18 (ib. p. 168): *Sed eam sapientiam interpretantur (Stoici), quam adhuc mortalis nemo est consecutus.*

3) *Deum cor novum et spiritum novum dare hominibus, quae est Novi Testamenti libertas.* cf. IV. 16⁵ 192.

Irenaeus, dass Christus die Freiheit des Menschen wiederhergestellt und befestigt habe ¹⁾).

Es handelt sich für die Christen nicht mehr darum, aus knechtischer Furcht die alttestamentlichen Gesetzesvorschriften, die zum Kennzeichen und zur Absonderung von den andern Völkern, wie zum Typus den Israeliten gegeben waren (IV. 14³ 186, 16¹ 189), zu erfüllen, sondern kraft der Erlösungsthat Christi, sich selbstbestimmend, absehend von dem alttestamentlichen Gesetz, Gott als Vater zu erkennen und dem entsprechend als seine Söhne mit einer höheren Furcht und grösseren Liebe Gott das Opfer der Werke, Reden und Gedanken (IV. 16⁵ 163), eines zerknirschten Herzens darzubringen (IV. 17). Daher mussten denn auch die Bande der Knechtschaft, an die der Mensch sich schon gewöhnt hatte, ihm abgenommen werden, damit er ohne Fesseln (unbehindert) Gott folgen könne, ausgedehnt werden die Freiheitserlasse und dadurch vermehrt werden die Unterwürfigkeit gegen den König, damit nicht der Mensch zum Alten zurückkehrte und sich unwürdig zeigte dessen, der ihn befreit hat. Zwar verlangt man dieselbe Ergebenheit, denselben Gehorsam gegen den Hausvater von den Sklaven wie von den Freien, aber die Kinder müssen ein grösseres Vertrauen in ihn setzen, weil die freie Handlung grösser und wertvoller ist, als der Gehorsam in der Knechtschaft. — Die neutestamentliche Freiheit haben wir also als die Freiheit vom Zwange zum Gehorsam zu verstehen, der ersetzt wird durch die Liebe zum selbstgewählten Guten, als die Freiheit von der freiwilligen Hingabe an die Sünde, als die Sinnesrichtung²⁾, die auf Gott als das Ziel hinweist, als das Erstreben des göttlich Guten aus reiner, innigster Liebe zu Gott (cf. IV. 12—16), kurz als die sittliche Freiheit.

Wenn auch von dieser gesagt wird, dass Christus sie erst wieder in die Welt eingeführt habe, so widerstreitet das nicht der früheren Behauptung der allgemeinen Wahlfreiheit auch der gefallen Menschen. Das Gute wird hier, als Objekt der sittlichen Freiheit, zum übernatürlich Guten durch den Glauben an Christus. Während sich ohne diesen Glauben der Mensch für dies oder jenes, für das Gute oder Schlechte entscheiden konnte, so trifft er, durch Christus aus der Herrschaft der Sünde und des Teufels befreit, jetzt im Lichte des messianischen Glaubens die Wahl

1) (Christus) qui libertatem restauraverit. III. 5² 20.

2) Qui et libertatis potestatem accepimus, in qua magis probatur homo si revereatur et timeat et diligat Dominum. IV. 16⁵ 193.

nach Gottes Absicht; während früher die Wahlfreiheit keine bestimmte Richtung hatte, indeterminiert war, ist sie jetzt determiniert geworden, auf das Gute gerichtet; sie ist zum sittlichen Charakterzug erstarkt. Die Richtung auf das Gute kann aber der Mensch nur im Glauben erlangen; wenn auch vor Christus manche es vermochten, ihre Handlungen nach dem Wohlgefallen Gottes einzurichten, so thaten sie es in demselben Glauben, den auch wir haben. Ohne ihn und ohne die Gnade Gottes, die uns das neue Herz und den neuen Geist verleiht, ist die sittliche Freiheit des Menschen nicht denkbar; wer also Gutes, übernatürlich Gutes thut, thut es durch oder im Hinblick auf die Erlösung¹⁾.

Dem Heilgeber aber folgen, heisst am Heile teilnehmen, und dem Licht folgen, heisst das Licht empfangen. . . . So gewährt auch die Dienstbarkeit gegen Gott ihm selbst nichts, wohl aber giebt sie denen, die ihm folgen und dienen, das ewige Leben (IV. 14¹ 184). Der Dienst Gottes also, der in der Freiheit besteht „Deo servire libertas“, hebt den Menschen auf die Stufe der höchsten Glückseligkeit, zu der er bestimmt ist, er macht ihn auf Erden fähig, sein Ziel im Himmel zu erreichen. Solchen Menschen nennt Irenaeus vollkommen.

1) Gegen Werner (T. u. U. VI. 2 p. 123): „Wer das Gute thut, braucht keine Erlösung!“

IV. Abschnitt.

Die Begnadigung und Vollendung des Menschen.

Es ist dem Menschen angeboren, nach Glückseligkeit und Vollkommenheit zu streben; und was wir bei den Stoikern als einen *ἄνθρωπος ἐλεύθερος* kennen lernten, das war der Ausdruck dieses Strebens, das Ergebnis einer geistigen Vorstellung, die von den Unvollkommenheiten der menschlichen Anlage abstrahierte. Auch der Heide erdachte sich eine so vollkommene Seele, dass über ihr nur die göttliche Vernunft stand¹⁾. Seine Philosophen sind nicht so weit gegangen, dass sie ihre eigenen Schwächen einfach hinwegläugneten und für sich diese höchste, gedankliche Vollkommenheit in Anspruch nahmen; aber die Gnostiker scheinen es gethan zu haben, indem sie die Kraft ihrer „höheren Erkenntnis“ so weit steigerten, dass sie von ihr behaupteten, sie mache durch sich die Menschen vollkommen. Während manche Philosophen dieser Zeit nur für einen Teil des Menschen, die Seele, den höchsten Wert postulierten, sie für göttlich und Gott ausgaben²⁾, waren die Gnostiker nahe daran, den ganzen Menschen zu vergotten, nicht so, dass er mit allen seinen Teilen zum Höchsten bestimmt gewesen wäre, aber doch so, dass der göttliche Teil im Menschen diesen, solange er mit ihm vereinigt war, schon bei Lebzeiten auf die höchste Stufe der Vollkommenheit erhob. Es war bereits eine Ankündigung jenes Dranges im Menschen, der bei den Neuplatonikern in bisher unerhörtem Masse sich geltend machte, die Erhebung des ganzen Menschen über das elende Dasein im Leibe in die geistige Sphäre der Gedanken. In beiden übertrat in gleicher Weise der menschliche Geist die ihm gezogenen Schranken

¹⁾ Seneca Ep. 120¹³ (III. 399): Habebat perfectum animum ad summam sui adductus supra quem nihil est nisi me:s dei. — Dial. XII. 11⁷ (I. 250): Animus liber et dis cognatus et omni mundo omnique aevo par.

²⁾ Seneca l. c.: Animus ipse sacer et aeternus est et cui non possit inici manus.

und griff ungebührlich in das Gebiet des Göttlichen hinüber; aber doch war es für den Menscheng Geist zu verlockend, befreit zu werden von dem mühseligen, menschlichen Suchen nach Wahrheit, enthoben zu werden dem Glauben an allzu oft sich widersprechende menschliche Autoritäten, um nur der ersehnten Stimme zu lauschen und ihr zu gehorchen, die zu den Begnadigten in der Exstase sprechen sollte.

Dass eine solch blendende Erscheinung in der Weltgeschichte auf alle Gemüter grossen Eindruck machte, ist nicht zu verwundern, es ist andererseits nur zu natürlich, dass auch die Kirchenväter, indem sie bei der Darstellung der menschlichen Vollkommenheit das Falsche der heidnischen Philosophie zurückwiesen, von ihr Ausdrücke in ihren Sprachschatz übernahmen und mit einem Inhalt beschenkten, der das heidnische Ziel hinter sich zurückliess.

Wenn der Apostel von den *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* (Hebr. 12²³) redet, so denkt er an die Vollkommenheit der ewigen Glückseligkeit, die keiner Erhöhung mehr fähig ist; wenn der Heiland sagt: *Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατήρ ὑμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστιν* (Mt. 5⁴⁸), so stellt er offenbar an seine Zuhörer die Forderung der höchsten sittlichen Vollkommenheit, die sich schon hienieden in ihren Werken erweisen soll, wie auch der Apostel Jacobus von dieser vorzugsweise mit den Worten spricht: *Ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι* (Jac. 1⁴), und der Völkerapostel wiederum: *Ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν* (Phil. 3¹⁵). Diese Vollkommenheit dürfte mit der zu vergleichen sein, welche die Stoiker ihre Adepten lehrten, und speciell vertrüge wohl die *ὑπομονή* bei Jacobus eine freilich nicht misszuverstehende Parallele mit der *ἐλευθερία* im stoischen Sinne. Aber noch ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden ergibt sich, wenn wir bedenken, dass die Christen in ihrem Meister das Ideal eines vollkommenen Menschen haben¹⁾, und dass ihnen in ihren Martyrern und Glaubenshelden fortwährende Zeugen und Muster vor Augen standen. Auch Paulus sieht das Ideal ohne Zweifel unter den Gläubigen verwirklicht (cf. Phil. 3¹⁵), wenn er auch von sich in schöner Bescheidenheit meint: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι*. Er setzt die Vollkommenheit voraus, wenn er sagt: *σοφίαν δὲ λαλοῖμεν ἐν τοῖς τελείοις* (I. Co. 2⁶), und bezeichnet als ihre Ursache wohl besonders den Besitz des

1) Christus perfectus, qui habet donationem incorruptibilitatis. V. 1¹ 314.

wahren Glaubens. Etwas anders ist entschieden der Begriff (I. The. 5²³) gefasst, wo es heisst: Ἀὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ἑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν, indem hier als Princip der Vollkommenheit das Gnadengeschenk des hl. Geistes gilt und dieselbe durch ein anderes Formalobjekt in ein schlechthin übernatürliches Gebiet gerückt ist¹⁾.

Von I. Co. 2⁶ (cf. oben) geht Irenaeus nun scheinbar aus, wo er seine Anschauungen über die menschliche Vollkommenheit näher erläutern will, doch ist seine Exegese, wie Werner klar gestellt hat (T. u. U. VI. 2), ziemlich frei. „Wenn der Apostel diese Worte gebraucht“, sagt Irenaeus, „dann bezeichnet er dadurch als vollkommen diejenigen, die den Geist Gottes empfangen haben und in allen Sprachen sprechen durch den Geist Gottes, wie er ja selbst (durch ihn) sprach . . . Diese nenne der Apostel auch geistige Menschen²⁾. Ebenso bedient Irenaeus sich der Stelle I. The. 5²³, sie, wenn ich so sagen darf, physisch umdeutend; er geht sogar bei dieser Stelle noch einen Schritt weiter, die vollkommen nennend, die den Geist Gottes bleibend in sich haben, indem sie den göttlichen Glauben erhalten und die Gerechtigkeit gegen den Nächsten bewahren³⁾. Als weitere Stufe der Vollkommenheit wird bezeichnend das πλησίον τοῦ ἀγεννήτου γίνεσθαι, worunter das jenseitige Ziel des Menschen, der Besitz der ewigen Glückseligkeit und die Anschauung Gottes verstanden wird. Diese Stufe wird namentlich durch die Häufung der zahlreichen Zwischenbegriffe als das Endziel aller Entwicklung des Menschen

1) Wendt (l. c. p. 5) ist zu summarisch, wenn er schreibt: „An den vielen Neutestamentlichen Stellen, in welchen die Erreichung der Vollkommenheit als Ziel des christlichen Strebens hingestellt wird, . . . ist unter ihr nicht die ausgebildete Darstellung des Begriffs des Menschen verstanden, sondern ein solches Abgerundetsein im Besitz aller ethischen Vorzüge, wie es dem Wesen Gottes entspricht und wie es deshalb auch den Christen um ihrer Gottesgehörigkeit willen eigen sein soll“.

2) Perfectos dicens eos, qui perceperunt Spiritum Dei et omnibus linguis loquuntur per Spiritum Dei, quemadmodum et ipse loquebatur, . . . quos et spiritales Apostolus vocat. V. 6¹ 333s.

3) Perfecti igitur, qui et Spiritum in se perseverantem habuerint Dei, . . . illam quae ad Deum est fidem servantes, et eam quae ad proximum est justitiam custodientes. V. 6¹ 335. Wir lassen es vorläufig noch unentschieden, ob Irenaeus nur oder auch einen dauernden Besitz des hl. Geistes kennt.

dargestellt¹⁾ und als das Höchste, dessen er teilhaftig werden kann, aber nicht auf Erden. „Da es fort dauert in den langen Ewigkeiten, nimmt das Geschöpf (*τὰ οὐκ ἀγέννητα*) die Kraft des Unerschaffenen an, indem Gott aus freien Stücken ihm die Fortdauer auf ewig zum Geschenk giebt (IV. 38² 295)“. Dass diese Stufe sich von dem Vorhergehenden unterscheidet, ergibt sich mit völliger Klarheit, dort war von dem status viatoris, hier ist von dem status comprehensoris die Rede.

Als Einleitung zu der Darstellung des unentreissbaren Besitzes der ewigen Glückseligkeit stellt Irenaeus die Frage: „Wie nun, hätte denn Gott nicht von Anfang an den Menschen vollkommen erschaffen können?“ Und ganz natürlich kann er in diesem Sinne des Wortes die Vollkommenheit dem eben erschaffenen Menschen nicht zusprechen, wenigstens nicht mit einer moralischen Möglichkeit. Darum sagt er: „Gewiss vermag Gott an sich alles, (auch das wäre ja metaphysisch nicht unmöglich), aber dem Geschöpfe gebührt Unterordnung unter Gott; es geziemte sich, dass es erst allmählich zu der für einen Menschen denkbar höchsten Stufe emporgehoben wurde; als vernünftiges Wesen musste es sich erst der Absichten, welche Gott mit ihm hatte, würdig erweisen²⁾).

Schliesslich kennt Irenaeus noch eine letzte und höchste Stufe der Vollkommenheit, die wir ausgedrückt finden in dem Satze: *Πρωτεύει μὲν ἐν πᾶσιν ὁ Θεός· τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος* (IV. 38³ 296), und diese Stufe ist dem Menschen selbstredend ewig unerreichbar³⁾.

1) *Τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἡρέμα προκόποντος καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχομένου, τουτέστι πλησίον τοῦ ἀγεννήτου γινομένου . . .* Ἐδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι καὶ γενόμενον ἀυξῆσαι καὶ ἀυξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι, καὶ πληθυνθέντα ἐνισχύσαι καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν εἰκότα δεσπότην. Θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι. Ὁρασις δὲ Θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ Θεοῦ. IV. 38³ 296.

2) *Εἰ δὲ λέγει τις· οὐκ ἡδύνατο ὁ Θεὸς ἀπ' ἀρχῆς τέλειον ἀναδείξαι τὸν ἄνθρωπον; γνῶτω, ὅτι τῷ μὲν Θεῷ . . . ὥς πρὸς εἰκότα πάντα δυνατά.* IV. 38¹ 292 cf. oben p. 31 Note 4. Sed oportebat inquit (inquiunt) eum neque angelos tales fecisse, ut possent transgredi neque homines, qui statim ingrati existerent in eum, quoniam rationabiles et examinatores et iudiciales facti sunt. IV. 37⁶ 290. Beide Gedanken stehen bei Irenaeus in organischem Zusammenhang.

3) Hiernach können wir beurteilen, wie vieldeutig Werner sagt: „Der Mensch [alle, oder Adam, oder alle ausser Adam?] soll die Vollkommenheit erst erringen und erkämpfen“ (p. 123), und wie unzuverlässig die auf grund dessen bei ihm und Harnack gezogenen Folgerungen sind. Zum ganzen vgl. die Ausführungen über Adams Vollkommenheit oben p. 31 ff.

Um aber die erstgenannten Stufen in ihrer Bedeutung voll zu erfassen, müssen wir zunächst den vielbesprochenen Trichotomismus des hl. Irenaeus näher untersuchen.

Das Wunderwerk des menschlichen Organismus zu erklären, hatten die Philosophen von jeher die grössten Anstrengungen gemacht, und infolge der Kompliziertheit der menschlichen Funktionen kam es, dass man mit der traditionell überlieferten Zweiteilung nicht zufrieden, in einer Dreiteilung des Menschen resp. der Seele¹⁾ den Schlüssel des Geheimnisses zu finden hoffte, ja sogar bis zu zehn oder zwölf Teilen hinaufstieg²⁾.

Der Stoa hätten solche Gelüste eigentlich am weitesten entfernt bleiben müssen, da sie neben der Materie nur ein Pneuma kannte, das durch Unterschiede in der Qualität und Quantität die Existenz der Körper bedingte und ihnen, wenn eben die Qualität entsprechend war, nicht nur Leben, sondern auch Vernunft verlieh³⁾.

Unter dem Einfluss platonischer Ideen unterschied man jedoch schon frühzeitig zwischen *νοῦς* und *ψυχή* so, dass ersterer die feinste Strömung und Gestaltung des Weltpneuma darstellte⁴⁾; und somit sprengte der Zeitgeist an dieser Stelle die Geschlossenheit des grossartigen Systems. Bei Antonin, dem kaiserlichen Zeitgenossen unseres Kirchenvaters, erscheint nunmehr die alte Dreiteilung so völlig fortentwickelt, dass diese als wesentlich jedem Menschen zukam, wenn auch in verschiedener Weise. Er sagt nämlich: *Τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνέστηκε σωματίον, πνεύματιον, νοῦς* (XII. 3. p. 261); und an einer anderen Stelle: *ὁ τί ποτε τοῦτο εἶμι, σαρκία ἐστὶ καὶ πνεύματιον καὶ τὸ ἡγεμονικόν* (II. 2. p. 21). Unter

1) Über den psychologischen Trichotomismus Platos vgl. p. 140; der anthropologische findet sich schon bei den Indiern, die da lehrten, „dass die Menschenseelen aus einem Höhern (Mahat) und einem Niedern (Khsetranya auch Ivatman genannt d. i. Lebensgeist) bestehen“ Stirn l. c. p. 27.

2) Über 4-, 8-, 7- Teilung der Seele vgl. Stein, Ludwig. Die Psychologie der Stoa. Berlin 1886. p. 122 (Berl. Studien für class. Phil. u. Archäol. III. 1.); über 5- und 6- Teilung ibid. p. 182. 189; ferner Tertullian de an. c. 14. M. II. 608 C: Dividitur autem in partes, nunc in duas a Platone, nunc in tres a Zenone, nunc in quinque et sex a Panaetio, in septem a Sorano, etiam in octo penes Chrysippum et in novem penes Apollophanem, sed in decem apud quosdam Stoicorum et in duas amplius penes Posidonium.

3) Seneca Ep. 65²³ (III. 141): *Universa ex materia et ex deo constant... deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem... Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus.*

4) cf. Stein p. 89—97, 120; wohingegen p. 202 *νοῦς* und *ψυχή* irrtümlich identische Begriffe genannt werden.

πνεύματιον will der römische Philosoph das Lebensprincip im Menschen verstanden wissen, das sonst mit *ψυχή*, anima oder animus bezeichnet wird und das *σώματιον*, die *σάρξ* zu einem Lebewesen macht; die manierierten Deminutivformen, die ganz der geltenden Richtung entsprechen, kennzeichnen vortrefflich das untergeordnete Verhältnis der beiden ersten Stücke zu dem dritten Princip, dem *νοῦς* oder *ἡγεμονικόν*, dem vernünftigen Teile im Menschen, der die Führung (*ἡγεῖσθαι*) der beiden anderen Teile übernommen hat und durchaus als das allein Göttliche, ja als Gott selbst¹⁾ im Menschen aufgefasst wird. Wir müssen hierauf noch einmal zurückkommen und begnügen uns hier zur Bestätigung mit dem Wort Senecas (Ep. 107²² III. 335), der den Körper als ein *mixtum divini humanique* bezeichnet.

Erinnern wir uns daran, dass die Gnostiker mit der Dreiteilung des Pneumatikers in corpus, anima, pneuma fast ganz auf demselben Boden standen, wie die Stoiker mit ihrem corpus, animus und mens, weil bei beiden das letztere, vorwiegend Göttliche den Menschen erst zu einem wahrhaft vernünftigen machen sollte, und zwar unter der gleichen Beschränkung, dass es wohl nur einer auserwählten Klasse eignete; erinnern wir uns ferner, dass selbst in den Talmud eine ähnliche Anschauung übergegangen ist (cf. oben p. 140), so erkennen wir deutlich, dass hier eine Zeitmeinung vor uns tritt, welche die gesamte philosophisch gebildete Welt beherrschte. Da ist es erklärlich, dass auch die Kirchenväter diesen Gedanken aus der philosophischen Atmosphäre nicht leicht aussondern konnten; und um so eher mussten sie ihn in sich aufnehmen, als er ein strenges, religiöses Moment im Menschen konstituierte. Räumte er doch dem göttlichen Geiste, wie auch immer dieser sich offenbaren mochte, die Superiorität über die Schwäche des menschlichen ein, indem er letzteren in seiner Unselbständigkeit und Ohnmacht anerkannte, ersteren als das Leitende und Ord nende im einzelnen Menschen, wie im Gescheh der Völker darthat.

Polykarp preist vor seinem Martyrium Gott mit den Worten: *Εὐλογῶ σε, ὅτι ἡξίωσάς με . . . τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῶ τῶν μαρτύρων . . . εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου* (Mart. Pol. XIV.2 F. 298). Aristides meint, „dass der Mensch aus 4 Elementen (der Materie) und aus Seele und aus Geist besteht und ohne einen von diesen Teilen nicht besteht (p. 164 ed. Hennecke). Tatian geht schon

1) M. Aurel. III. 5. p. 41: Ὁ ἐν σοὶ θεός.

näher auf die Frage ein, indem er deutlich zwischen beiden Principien unterscheidet: *Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς . ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχὴ, τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις* (Or. c. 12. M. 829 C.), und Justin wird von Semisch ganz für den Trichotomismus in Anspruch genommen. Zöckler sagt sogar: „In vornicäischer Zeit erscheint die trichotomistische Betrachtungsweise noch als die vorherrschende; Justin, Tatian, Irenaeus, die Alexandriner huldigen ihr; nur Tertullian stellt ihr . . . eine streng dichotomistische Betrachtungsweise entgegen“ (p. 115). Das war wohl auch die bis vor einiger Zeit bei den Protestanten geltende Anschauung, doch in den neusten Abhandlungen ist hierüber fast nichts zu finden; die umfangreiche Monographie Engelhardts über Justin berührt diesen Punkt gar nicht und auch Werner in seiner Monographie über den Paulinismus bei Irenaeus lässt sich, obwohl hierfür gute Gelegenheit gewesen wäre, darauf nicht ein.

Dennoch ist die Sache nicht unwichtig, weil schon in den Briefen Pauli, wie bekannt, die Zusammenstellung der drei Begriffe sich findet und ihre Zusammengehörigkeit kaum stärker betont worden ist, als von Irenaeus durch die Worte: *Sunt tria ex quibus . . . perfectus homo constat: carne, anima et spiritu* (V. 9¹ 342); und so redet Irenaeus noch vielfach von dem Geist im Menschen neben der Seele. Aber doch kann von einer anthropologischen Trichotomie nur dann die Rede sein, wenn diese drei Teile wie bei Aristides als unbedingt erforderliche Eigenschaften des Menschen aufgefasst werden, wie der *νοῦς* oder das *ἡγεμονικόν* ausser den beiden anderen jedem Menschen eignen musste, da hierdurch eben das vernünftige Princip im Menschen erst hinzukam.

Wenn aber bei Irenaeus unsere Substanz als eine Vereinigung von Seele und Fleisch bezeichnet wird, die noch den Geist Gottes aufnimmt, um den Menschen geistig zu machen¹⁾, dann ist deutlich die Zweiteilung des Menschen gelehrt, neben der das dritte nur als Accidenz besteht. Ferner wird der ganze Mensch ausdrücklich Leib und Seele genannt²⁾ und ebenso ausdrücklich der Mensch als Mischung aus Seele und Fleisch bezeichnet³⁾. In ähnlicher

1) Eandem salutem totius hominis, id est animae et corporis sustinentibus (nobis donat). V. 20¹ 378.

2) Substantia nostra, id est, animae et carnis adunatio assumens Spiritum Dei, spiritalem hominem perficit. V. 82. 340. Hominibus . . cum sint compositi natura, et ex corpore et ex anima subsistentes. II. 13³ 282.

3) Homo est autem temperatio animae et carnis. Praef. ad lib. IV. 145.

Weise kommt die Zweiteilung noch häufig vor, so V. 3² 326, wo das Blut als Band zwischen Leib und Seele genommen ist, und ebenso V. 7² 338.

Dass aber in solchen Fällen nicht der dritte Teil vergessen ist, oder nur ein abgekürzter Modus angewandt wurde, ergibt sich mit völliger Gewissheit aus den Worten: Wenn nach Lehre der Gnostiker der Leib zugrunde geht, die Seele im Mittelraum zurückbleibt, dann kann ja gar nichts mehr ins Pleroma übergehen¹⁾. Wir können kein deutlicheres Zeugnis verlangen dafür, dass das Pneuma nicht zur Natur des Menschen gehört, sondern nur einem der beiden anderen Teile anhaftet, zumal noch mit klaren Worten versichert wird, dass es wirklich Menschen giebt — und zwar nicht wenige — die ohne das heiligende Princip des göttlichen Geistes sind²⁾. Es heisst nämlich: Quotquot ergo id quod salvet et formet in vitam (id est Spiritum sanctum) non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis (I Co. 15⁵⁰), quippe non habent Spiritum in se (V. 9¹ 342); und dies dazu in demselben Zusammenhange, wie die oben angeführte, die Dreiteilung so krass aussprechende Stelle V. 9¹ 342. Auch V. 6¹ 333 f. spricht Irenaeus ausführlich von der Stellung des Geistes im Menschen und seinen Wirkungen; zum vollkommenen Menschen gehöre notwendig der Geist, aber wenn er dann die Teile des Menschen aufzählt, benennt er Leib und Seele als solche, nicht aber den Geist: Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est; sed *corpus hominis et pars hominis*. Neque enim et anima ipsa secundum se homo; sed *anima hominis et pars hominis*. Neque spiritus homo: *spiritus enim et non homo vocatur* (p. 335). So wird der Geist thatsächlich an vielen Stellen nicht unter die Teile des Menschen gezählt. Die Annahme aber, dass beide Anschauungen neben einander hergingen (Böhringer p. 468), oder dass beide sich widersprächen, ist nicht berechtigt, denn Irenaeus betrachtet den Geist im Menschen deutlich als etwas Übernatürliches, das nicht allen, sondern nur den Auserwählten durch einen besonderen Gnadenvorzug von Gott verliehen wird. Von Natur

1) Corpore autem ipsorum corrupto et anima remanente in medietate, nihil iam relinquetur ex homine, quod intra Pleroma cedat. II. 29³. 361. cf. V. 19² 377.

2) Schon Tatian (adv. Gr.) hat dies ganz klar ausgesprochen: Πνεῦμα δὲ τοῦ Θεοῦ παρὰ πᾶσιν μὲν οὐκ ἔστιν· παρὰ δὲ τισιν τοῖς δικαίοις πολιτευομένοις καταγόμενον καὶ συμπλεκόμενον τῇ ψυχῇ διὰ προσαγορεύσεων ταῖς λοιπαῖς ψυχαῖς τὸ κεκρυμμένον ἀνήγγειλε· καὶ οἱ μὲν πειθόμεναι σοφίᾳ σφίσις αὐταῖς ἐφέλλκοντο πνεῦμα συγγνές. Ed. Col. 1686 p. 153 A.

besteht der menschliche Körper nur aus Leib und Seele, haben wir gelesen (Note 2, S. 164), und nach den obigen Erörterungen will dieser Satz ganz genau genommen werden. Möchte doch nunmehr die Behauptung von einem Trichotomismus des hl. Irenaeus¹⁾ für immer aus den Büchern verschwinden!

Das übernatürliche Leben der Glückseligkeit, der Teilnahme an Gott, kann nach Irenaeus nicht durch etwas Natürliches als causa proxima hervorgerufen werden und seine dahingehende Ansicht fassen wir kurz in die Worte zusammen: Wie das natürliche Leben durch die Seele hervorgerufen wird, so das übernatürliche durch das Gnadengeschenk Gottes, den hl. Geist. Um mit den Worten unseres Vaters zu reden, so ist der Geist das Lebenspendende, und Leben fasst er in diesem Zusammenhange, wie oben gesagt, immer als das Leben der Glückseligkeit. *Ζωοποιῶν πνεῦμα* (V. 12² 351). An ihm nimmt der Mensch teil, wenn er (im Zustande der Gnade) lebt²⁾. Daher ist denn das Fleisch ohne den Geist Gottes tot und kann das Reich Gottes nicht besitzen, wo aber der Geist des Vaters ist, da lebt der Mensch³⁾. *Τί οὖν ἐστὶ τὸ ζῶν; τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* (V. 9⁴ 344).

Dieser Geist⁴⁾ wird in Bezug auf seinen Ursprung meistens „Geist Gottes“ genannt, und zwar „Gottes des Vaters“ (V. 1¹, 9^{2.4}), wie stets gemeint ist. Zuteil aber wird er uns durch den Herrn, der

1) Einen ähnlichen Standpunkt hat wohl Justin eingenommen. cf. Dial. 93: *Συνεστὸς ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ζῶον λογικόν*; gewiss Athenagoras (De res. c. 10. MVL. 992 C: *Ἔστι μὲν γὰρ οὗτος [ἄνθρωπος] ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος*) und Tatian, den Geist als ein verlierbares Accidens betrachtend (Or. c. 15. VI. 837 A: *Ὅπερ ἔχοντες ἀπολώλεκαμεν, τοῦτο νῦν ἀναζητεῖν, ζευγνύναι τε τὴν ψυχὴν τῷ Πνεύματι ἁγίῳ*). Vgl. für letzteren auch das umseitige Citat. In diesen Vätern hat Zöckler (cf. oben p. 164) sich also sicher geirrt.

2) Vivens quidem propter participationem Spiritus. V. 9² 343.

3) Igitur caro sine Spiritu Dei mortua est et non habens vitam, regnum Dei possidere non potest Ubi autem Spiritus Patris, ibi homo vivens. ib. cf. III. 21⁴, IV. 20 4.8., V. 9², 11³, 61², 81.

4) Natürlich scheidet *πνεῦμα* aus dem sonstigen Sprachgebrauche nicht aus: dass *Pneuma* geistige Wesen bezeichnet, sahen wir eben, der terrenus spiritus IV 4³ ist der Geist der Welt und der Vergnügungssucht, der spiritus factus V. 18¹ im Gegensatz zum *πνεῦμα ἀένναον* V. 12² wohl gleichbedeutend mit *πνοή*. Es heisst dort (V. 18¹ 373 s): Pater enim conditionem simul et Verbum suum portans et Verbum portatum a Patre praestat Spiritum omnibus, quemadmodum vult Pater: quibusdam quidem secundum conditionem quod est conditionis, quod est factum: quibusdam autem secundum adoptionem, quod est ex Deo quod, est generatio.

nachdem er durch sein segensreiches Blut uns erlöst hat (nach IPet. 1¹⁸), den Geist des Vaters auf uns ausgoss¹⁾; und da in diesem Sinne der Geist uns durch den Vater wie den Sohn zuteil wird, da ferner zwischen beiden die innigste Wechselbeziehung besteht (V. II² 346 cf. Note 4, S. 166) so heisst es auch, dass abgewaschen sind von ihren Sünden, die an den Namen des Herrn glauben und seinen Geist empfangen. Er empfiehlt seine Auserwählten dem hl. Geist, er vereinigt den Menschen mit dem Geiste, er lässt ihn Besitz ergreifen im Menschen, und selbst das Haupt des Geistes geworden, lässt er den Geist das Haupt des Menschen sein²⁾. So gewährt das Wort, getragen vom Vater, den Geist allen, wie es der Vater will. Dazu ist ja das Wort Gottes Menschensohn geworden, damit er den Menschen (die menschliche Natur) gewöhne, Gott zu empfangen, und Gott gewöhne, im Menschen zu wohnen³⁾. Der Geist Gottes ist zunächst nach Jesaias Weissagung in Gestalt einer Taube auf den Menschen herabgestiegen, derselbe sprach zu den Aposteln, derselbe wird in der Wiedergeburt der Taufe den Menschen zuteil. Aber doch ist er kein absolut neues Faktum in der Geschichte des Menschengeschlechtes; auch den Patriarchen, Profeten und Gerechten des Alten Bundes ist der göttliche Geist zu teil geworden. Im Neuen Bunde erst wird er ein regelmässiges Gnadengeschenk Gottes an alle, die durch das Verdienst Christi und die Taufe von ihren Sünden befreit sind. Mit dem göttlichen Menschensohne (*cum ipso assuescens*) gewöhnte er sich im Menschengeschlechte zu wohnen und zu ruhen bei den Menschen. Diesen Geist erbat schon David (*ψ* 50¹⁴) für das Menschengeschlecht mit den Worten: *Et spiritu principali confirma me* (III. 17¹ 92), und so gewöhnen auch wir uns allmählich, Gott zu empfangen und ihn zu tragen (V. 8¹ 339).

Der Mensch aber ist dabei nicht unthätig, er ergreift den Geist Gottes (IV. 20⁴ 216) und nimmt seinen Teil von dem Geiste, und durch den werkthätigen Glauben legt er ihn fest in seinem Herzen⁴⁾. So kommt eine innige Vereinigung Gottes und des

1) *Τῷ ἰδίῳ αἵματι λυτρωσάμενον ἡμᾶς τοῦ κυρίου* et effundente Spiritum Patris (Christo). V. 1¹ 315.

2) *Commendante Domino Spiritui sancto suum hominem*. III. 17³ 93. *Dominus adunans hominem Spiritui et Spiritum collocans in homine, ipse caput Spiritus factus est et Spiritum dans esse hominis caput*. V. 20² 380.

3) Vgl. den ersten Satz der in Note 4 p. 166 citierten Stelle: *Verbum Dei . . . Filius hominis factus est, ut assuesceret hominem portare Deum et assuesceret Deum habitare in homine*. III. 20² 107.

4) *Nunc autem partem aliquam a Spiritu eius sumimus*. V. 8¹ 339. *Quotquot autem timent Deum . . . et per fidem constituunt in cordibus*

Menschen zustande, indem der Herr durch den Geist Gott zu den Menschen niederzieht (*κατατίθῃσιν*) und die Menschen zu Gott hinaufzieht (*ἀνατίθῃσιν*) durch seine Menschwerdung. Es umgiebt der Geist Gottes den Menschen von innen und von aussen¹⁾.

Diese Ausführung sind m. E. ausschliesslich auf Grundlage der hl. Schrift aufgebaut. Dass wir den Geist empfangen, wird I. Co. 2¹² (*ἐλάβομεν τὸ πνεῦμα ἐκ Θεοῦ*) gesagt, mit dem Hinweis, dass der Geist von Gott ausgeht; das Teilverhältnis findet in dem Partitiv bei Johannes sein Vorbild (*μένει ἐν ἡμῖν ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν*); auch *μέτοχος πνεύματος* Heb. 6⁴ entspricht dieser Vorstellung. In gleicher Weise entspricht die unio Dei et hominis der *ἐνότης τοῦ πνεύματος* (Eph. 4³) bei Paulus, der den Geist Gottes im Herzen des Menschen weilen lässt (*ὁ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* II. Co. 1²²). So stark lehnt sich sogar Irenaeus an das Vorbild des Apostels Paulus an, dass er dem *σῶμα πνευματικόν* (I. Co. 15⁴⁴) bei Paulus eine eigenartige Deutung giebt. Nicht der Seele, wie man mit Tatian meinen sollte, wird der Besitz des göttlichen Geistes zugeschrieben, sondern vorzüglich dem Leibe. Das Fleisch wird vom Geist Gottes in Besitz genommen (V 9³ 343), es ist bei diesem Prozesse nicht das Activum, sondern das Passivum²⁾, wie es seiner schwächeren Natur geziemt. Der Geist Gottes vereint und vermischt sich mit dem Fleische (IV. 31² 253), lesen wir bei ihm. Daher sagt denn auch der Apostel, der Tempel Gottes sei das (fleischliche) Gebilde des Menschen mit den Worten: Wisst ihr nicht, dass ihr Tempel Gottes seid, und der Geist Gottes in euch wohnt? . . . Also bezeichnet er ganz deutlich den Körper als den Tempel, in dem der Geist wohnt (V. 6² 335)³⁾. Geeigneter zum Beweise ist freilich das Folgende: Wie denn auch der Herr sprach: Löset diesen Tempel und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten. Das aber, heisst es, sagt er von seinem Körper (ibid.). So suchte der hl. Irenaeus dem

suis Spiritum Dei. V. 9² 342. Vgl. hiermit die aus Tatian citierte Stelle, die dem Menschen bei diesem Vorgange zuviel einräumen dürfte.

1) In adunionem et communionem Dei et hominis ad homines quidem deponente (*κατατιθέντος*) Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente (*ἀνατιθέντος*) hominem per suam incarnationem. V. 1¹ 315. Spiritus autem circumdans intus et foris hominem. V. 12². *Τὸ δὲ περιλαβὸν ἐνδοθεν καὶ ἔξωθεν τὸν ἄνθρωπον*. V. 12² 351.

2) V. 9⁴ 343 *Οὐ κληρονομεῖ, ἀλλὰ κληρονομεῖται ἡ σὰρξ*.

3) Unde et templum Dei plasma esse ait: Nescitis dicens quoniam templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis . . . manifeste (!) corpus templum dicens, in quo habitat Spiritus. V. 6² 335.

σῶμα πνευματικόν zu genügen, dadurch dass dem σῶμα das πνεῦμα eignet; sehr wahrscheinlich hat auch der Umstand noch dazu mitgewirkt, das σῶμα mit dem πνεῦμα zu beschenken, dass am ewigen Leben das Fleisch teilnehmen sollte, was ja durchaus nicht seiner Natur entsprach (cf. V. 9¹): so wurde das Fleisch durch den Geist geheiligt und auf seine Glorie vorbereitet. Im Hinblick hierauf erklärt sich die sonst rätselhafte Stelle, wie das Fleisch, das vom Geist in Besitz genommen ist, die Qualität des Geistes annehmen und dem Logos gleichförmig werden soll¹), sodass die Bezeichnung des Gerechten auf Erden als „geistigen“ Menschen in gewissem Sinne eine Prolepse zu sein scheint. Erst wenn der Leib des Menschen ins Himmelreich versetzt ist, wird er im vollkommenen Sinne vom hl. Geist besessen, ist er ein wahrhaft geistiger. So haben wir die obigen Stellen zu verstehen, und so heisst es auch: *Μέλη τοῦ ἀνθρώπου κληρονομεῖται ὑπὸ τοῦ Πνεύματος ὑποφερόμενα εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* (V. 9⁴ 344).

Die Natur des Menschen ist aber einheitlich; auch die Seele kommt bei dem Heiligungsprocess insofern inbetracht, als der Geist sich nicht unmittelbar mit dem Körper verbindet, sondern sich der Vermittelung der Seele bedient. Sie steht zwischen Leib und Geist und wird vom Geist [zur geistigen Freiheit zunächst, dann auch zum ewigen Genusse Gottes in seiner Glorie] erhoben²). Indem Irenaeus sie als naturgemässes Mittelglied betrachtet, kann er in Übereinstimmung mit dem soeben Entwickelten lehren: *perfectus homo commixtio et adunitio est animae assummentis Spiritum Patris et admixta ei carni* (V. 6¹ 333), wie es auch bald darauf heisst: *Spiritus hic commixtus animae unitur plasmate* (ib 334). Denn da die Seele noch im Jenseits ihre Aufgaben zu erfüllen hat, so wird sie wie der Körper der Herrlichkeit des Himmels angepasst werden müssen, um Gott geniessen zu können, was schlechthin über ihre Natur geht.

Wie bei Paulus (I. Co. 3¹⁶ Ro. 8^{9.11}) wohnt auch bei Irenaeus der Geist Gottes im Menschen (III. 20² 107), wir tragen den Geist Gottes, ja Gott selbst in uns (V. 20⁶ 217 V. 8¹), und werden darum, soweit wir gerecht sind, Gottesträger genannt, eine Ausdrucksweise, die schon die Geschichte der apostolischen Väter in ihrer

1) Caro a Spiritu possessa oblita quidem sui qualitatem autem Spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei. V. 9³ 343 cf.: Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans. V. 6¹ 333.

2) Id vero quod inter haec est duo, quod est anima: quae aliquando quidem subsequens spiritum, elevatur ab eo. V. 9¹ 342.

Berechtigung nachweist. — Die Einwohnung des hl. Geistes kennt auch der hl. Barnabas; er sagt: *Ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ Θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν* (XII. 8)¹⁾, und unter Berücksichtigung dieses Zusammenhanges ist es auch nicht wunderbar, dass die Einwohnung des Geistes physisch, nicht moralisch gedacht ist, insofern jedoch hyperphysisch, als die Natur an sich solches nicht verlangt, sondern von Gott aus freien Stücken unter Mitwirkung des Menschen durch das Verdienst Christi zustande kommt.

Den Worten nach stimmen mit Irenaeus und zum Teil mit anderen noch nicht verwendeten biblischen Ausdrücken auch stoische Wendungen völlig überein. So sagt Seneca (Ep. 41¹ p. 85) „Prope est a te deus, tecum est, intus est“, und von der Vernunft Gottes lehrt er, dass ein Teil von ihr in unsern sterblichen Leib übergeflossen sei²⁾. Noch grössere Übereinstimmung in den Worten erblicken wir, wenn M. Aurel den Weisen nennt: *νοῦ καὶ θείας ἀπομοίρας μέτοχον* (II. 1 p. 20), oder von dem göttlichen Daimon spricht, der in unserer Brust waltet³⁾. Fast überraschend ist es, dass Epiktet sagt: *θεὸν περιφέρεις . . . ἐν σαντῷ φέρεις αὐτόν* (II. 8^{12.13} p. 206). Ganz stark erinnert an Irenaeus V. 8¹ (339): *Σὺν ἀπόσπασμα εἰ τοῦ Θεοῦ. ἔχεις τε ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου* (II. 8¹¹ p. 205)⁴⁾.

Jedoch müssen wir uns hüten, uns von den Worten blenden zu lassen. Wie sie verstanden werden sollen, erfahren wir authentisch durch M. Aurel, der da sagt: *Συζητῇ δὲ θεοῖς ὁ συνεχῶς δεικνὺς αὐτοῖς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀρεσκομένην μὲν τοῖς ἀπονεμομένοις, ποιοῦσαν δὲ ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἐκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπύσπασμα ἑαυτοῦ · οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ ἐκάστου νοῦς καὶ λόγος* (V. 27. p. 98). Der Daimon, der θεός im Menschen ist also nichts Übernatürliches, sondern die Allweltsvernunft, nach der wir leben, der wir folgen sollen⁵⁾. Der

1) Hermas, Pastor. Par. V. 7¹: *Τὴν σάρκα σου ταύτην φυλάσσε καθαράν καὶ ἀμίαντον, ἵνα τὸ πνεῦμα τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτῇ μαρτυρήσῃ αὐτῇ καὶ δικαιοῦθῃ σου ἡ σὰρξ*. — IX. 14³: *(Χριστός) ἀνεκαίνισεν ἡμῶν τὸ πνεῦμα*.

2) Seneca Ep. 120¹⁴ (III. 399): *Mens dei, ex quo pars in hoc corpus mortale defluxit*.

3) M. Aurel. III. 16 p. 50. *Τὸν δὲ ἔνδον ἐν τῷ στήθει ἰδρὺμενον δαίμονα μὴ φύρειν, μηδὲ θορυβεῖν ὄχλῳ φαντασιῶν*.

4) Vgl. das gnostische: *Et se quidem spiritales esse, quoniam particula quaedam universitatis Patris in anima ipsorum deposita est, . . . gloriantur*. II. 19³ 317s.

5) Als abschreckendes Beispiel der Voreingenommenheit wollen wir nur Winckler anführen, der (p. 54.) in den Worten ὁ δαίμων bis ἑαυτοῦ „die

animus (die Seele) selbst ist nach Seneca aus jenem göttlichen Geiste herabgestiegen (göttlicher Abkunft)¹⁾, er gehört also zur Natur des Menschen, ja er kann gar nichts Übernatürliches sein, denn nach den Stoikern von Chrysipp an ist eben die Welt selbst Gott²⁾.

Woher die Übereinstimmung der Ausdrücke stammt, ist schwer zu sagen; jedenfalls sind die frappantesten Fälle derart, dass sie bei den Philosophen zeitlich später sind als im Neuen Testament, wenn auch ähnliche schon aus Sokrates' Munde uns überliefert sind, wie es auch nicht zu läugnen ist, dass diese Gedankenrichtung gerade in der Philosophie des Neuplatonismus weiter geführt wurde. Aber sei dem, wie auch immer, nicht auf die Worte kommt es an, sondern auf die Gedanken, die sie ausdrücken sollen, und da liegt es auf der Hand, dass sie bei den Vätern, soweit sie theologische Fragen berühren, von den Vorstellungen der Philosophen ganz verschieden sind, dass sie gar keine Berührungspunkte haben.

Das werden wir noch mehr erkennen, wenn wir die Wirkungsweise des Geistes bei beiden in Betracht ziehen.

Bei den Stoikern fällt ihm an sich eigentlich gar keine oder fast gar keine spezifische Wirkung zu; jeder hat den Geist, alles hat den Geist; der Mensch soll nur nach den Vorschriften der Vernunft leben, und wie er sich macht, so ist er³⁾. Erst bei Plotin können wir hierin eine kleine Änderung wahrnehmen, und da ist die Beeinflussung von christlicher Seite sehr wahrscheinlich. Um dem vollendeten Menschen, dem Weisen trotz der für alle bestehenden Dreiteilung doch noch etwas vorausgeben zu können, gab er diesem den tatsächlichen Besitz der Vernunft, dem gewöhnlichen Menschen aber teilte er nur der Anlage und Möglichkeit nach die Vernunft zu⁴⁾. Das geschieht hier zum ersten

schöne Vorstellung vom Schutzengel“ (!) findet, wobei er die folgende Erklärung οὗτος bis λόγος über den Haufen rennt. Ebenso muss dann die ἐκπύρωσις der Stoiker mit dem Fegfeuer in einen Topf wandern.

1) Seneca Dial. XII. 6⁴ (I 242): Animus ex illo coelesti Spiritu descendit. — Dial. VIII. 5⁵ (I. 167): An illud verum sit, quo maxime probatur homines divini esse spiritus, partem ac veluti scintillas quasdam sacrorum (cf. σπινθήρ der Gnostiker) in terram resiluisse atque alieno loco haesisse?

2) Λέγεται (ὑπὸ Χρυσίππου) κόσμος ὁ Θεός. Diels 465¹⁶.

3) Dass der Mensch durch das Pneuma „Gott“ werden soll, ist im Munde eines Pantheisten kaum mehr als eine Phrase.

4) Plotin I 4⁷ p. 67: Ὅτι μὲν οὖν ἔχει τέλειαν ζωὴν ἄνθρωπος οὐ τὴν αἰσθητικὴν μόνον ἔχων ἀλλὰ καὶ λογισμὸν καὶ νοῦν ἀληθινόν, δῆλον.

Male, und doch bleibt der Geist noch allen — und bis dahin in gleicher Weise — gemeinsam; wenn sich also einige Menschen vor dem grossen Haufen auszeichnen, so ist es lediglich ihr Verdienst, dass sie gemäss der Vernunft leben. Der Geist ist überall, nur scheint er nicht überall in gleicher Weise benutzt zu werden.

Bei den ältesten Vätern finden wir hiervon zwar noch einige Spuren; Tatian erblickt in der ganzen Schöpfung das Pneuma als natürlichen Existenzgrund¹⁾, und Irenaeus kennt noch eine *πνοή*, die *κοινῶς ἐπὶ τῆς κτίσεως* ausgegossen ist (V. 12² 351). Doch mit dem göttlichen Pneuma, das dem Menschen zuteil wird, und, wie erwiesen, sein übernatürliches Lebensprincip ist, hat dies nichts zu thun.

Im Menschen ist nach Irenaeus der göttliche Geist das Starke, welches das Schwache überwältigt, sodass des Fleisches Schwachheit von der Stärke des Geistes verschlungen wird. Ein solcher Mensch ist nicht mehr fleischlich, sondern geistig wegen seiner Gemeinschaft mit dem Geist (nicht wegen seiner eigenen Verstandesoperation, wie bei den Philosophen). So bezeugen es die Martyrer, die den Tod verachten nicht nach der Schwachheit des Fleisches, sondern weil der Geist in ihnen willig ist. Das Fleisch vom Geiste in Besitz genommen, vergisst seiner, da es die Eigenschaften des Geistes annimmt und mit dem Worte Gottes übereinstimmend geworden ist²⁾.

Wenn also der Stoiker „der Natur folgend“ sich das Leben nahm, so sagt Irenaeus von den Christen: *Εἰς τοσαύτην αὐτοὺς τάξιν ἔθετο ὁ Θεός, ἣν οὐ θεμιτὸν αὐτοῖς παραιτήσασθαι*. Wenn sich Peregrinos Proteus nach Lucian zur Bekräftigung seiner Lehre vor zahlreicher Menge dem Feuertode preisgab, so steht dem gegenüber das leuchtende Bild der Martyrer, die ihre Standhaftigkeit, wie ihre Demut nicht der Natur zuschrieben, sondern

1) Tatian Or. c. 12. 832 C: *Ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσι, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζώοις, ἐν δὲ ὑπάρχον καὶ τάντων, διαφορὰς ἐν αὐτῷ κέκτηται*. Ferner: *Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχὴ, τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, Θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις, ἐκότερα δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μὲν τε ὧσιν ὑλικοί, τὸ δὲ ἀνώτερον τῆς ὕλης*. cf. oben p. 23.

2) Quod est forte superet infirmum ita ut absorbeatur infirmitas carnis a fortitudine Spiritus: et esse eum, qui sit talis, non iam carnalem, sed spiritalem, propter Spiritus communionem. Sic igitur Martyres testantur et contemnunt mortem non secundum infirmitatem carnis, sed secundum quod promptus est Spiritus . . . caro a Spiritu obsessa, oblita quidem sui, qualitatem autem Spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei. V. 9² 342/3.

dem Geiste Gottes, der sie vom Kampfplatze abrief. Wenn das Fleisch seiner vergisst, sodass es den Schmerz gering anschlägt, so ist es nichts aus sich selbst Gewirktes oder *ὁμολογούμενον*, wie die Philosophen sagen, sondern etwas Übernatürliches, von dem Geiste Gottes Gewirktes (V. 9²). Das Wort des Apostels: „*Εἰ γὰρ οὐ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεν- τρίσθης εἰς καλλιέλαιον, πόσῳ μᾶλλον οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν ἐγκεν- τρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ*“ (Ro. 11²⁴), wird tief nachempfunden und ausgebaut. Eine Olive, sagt Irenaeus, die eine Zeit lang vernachlässigt wird und sich selbst überlassen bleibt, bringt wilde Früchte hervor und wird aus sich ein Wildling; wenn aber ein Wildling Pflege empfängt und durch Aufpfropfen veredelt wird, kehrt er zur früheren Fruchtbarkeit seiner Natur zurück. So ist es auch mit den Menschen: in Nachlässigkeit versunken treiben sie als wilde Früchte die Gelüste des Fleisches, durch ihr Verschulden bleiben sie ohne die Werke der Gerechtigkeit Wenn aber die Menschen, die keine Früchte der Gerechtigkeit hervorbringen, weil sie gleichsam von Dornen überwuchert werden, liebende Fürsorge empfangen und aufnehmen als Propfreis das Wort Gottes, dann kehren sie zurück in die ursprüngliche Natur des Menschen, die nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes gemacht wurde¹⁾. Dieser Vergleich muss die Anschauungen des Kirchenvaters so treffend versinnbildet haben, dass er ihn von allen Seiten anfasst und beinahe auf das vierfache des Citierten erweitert; daher müssen auch wir noch ein wenig bei ihm verweilen. Der Geist Gottes,

1) Quemadmodum oliva neglecta, tempore quodam in desertum relictā et silvestria fructificans, secundum se oleaster fit; vel rursum oleaster diligentiam percipiens et inserta in pristinam naturae recurrit fructificationem: sic et homines in negligentia constituti et concupiscentias carnis tanquam silvestria fructificantes, secundum suam causam infructuosi constituntur . . . Et rursus qui infructuosi sunt a iustitia et velut sentibus obvoluti homines, si diligentiam percipiant et velut insertionem accipientes verbum Dei, in pristinam veniunt hominis (sc. Adae) naturam eam, quae secundum imaginem et similitudinem facta est Dei. V. 10¹ 345. Hayd (Ausgewählte (!) Schriften des hl. Irenaeus, Bischofs von Lyon und Martyrers (!), nach dem Urtext übersetzt. Kempten 1872. II p. 270) übersetzt: „Die gleichsam mit Dornen umwickelten Menschen, wenn sie Fleiss anwenden und gleichsam als Ppropfreis aufnehmen das Wort Gottes, gelangen zur ursprünglichen Menschennatur, die nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen ist.“ Die gesperrt gedruckten Stellen können nicht unsere Billigung finden; am meisten zurückzuweisen ist „wenn sie Fleiss anwenden“; percipere heisst nicht „anwenden“, wie es auch die Verbindung mit dem oleaster beweist. Dogmatisch ist diese Übersetzung ganz und gar unhaltbar.

heisst es, ist uns eingepflanzt, ohne ihn können wir keine Früchte hervorbringen; „*homo indiget Dei communione*“ in Rücksicht auf sein Ziel und die Mittel zur Erreichung desselben. Diese Einpflanzung wird jedem nach dem Ermessen Gottes zuteil (cf. V. 18¹ 373); wer unfruchtbar bleibt, ist nicht einer, *cui non datus est Spiritus*, sondern ein „*non assumens Spiritum, infusionem Spiritus attrahens*“ und zwar kommt Gott mit seiner Gnade zuvor, nicht mit seiner Bemühung der Mensch, der einem *oleaster* gleicht. So heisst es auch vom Menschen „*si diligentiam percipiat*“, der Mensch wendet nicht, um erhoben zu werden, Sorgfalt an, sondern empfängt sie nach Gottes freiem Willen, er ist Gegenstand der göttlichen liebenden Fürsorge. Die Braut kann nicht freien, sondern wird gefreit, wenn der Bräutigam kommt und sie zu sich nimmt; so wird auch der Mensch durch die Gnade vom hl. Geiste erkürt, auf dass er in ihm als in einem reinen Tempel mit Freude wohnen könne (V. 9⁴ 344). Demnach werden die früher über die Gnade gemachten Bemerkungen hier aufs treffendste bestätigt.

Noch eine anknüpfende Bemerkung sei uns an dieser Stelle gestattet. Irenaeus sagt, nicht ist der Ölbaum aus dem Wildling, sondern der Wildling aus dem Ölbaum entstanden — *in pristinam naturae recurrit fructificationem* —. Der Ölbaum ist das Ursprüngliche, von Gott Erschaffene, und ebenso ist der Mensch *secundum imaginem et similitudinem Dei creatus* ursprünglich in einem Zustand gewesen, der dem jetzigen entspricht, nachdem der Geist Gottes den Menschen mit seiner Gnade veredelt hat. *Qui infructuosi sunt a justitia velut insertionem accipientes verbum Dei in pristinam veniunt hominis naturam*¹⁾. Von Anfang an also befand sich der Mensch auf einer Stufe der Vollkommenheit, die freilich nicht dem Vollendungszustande entspricht, aber doch die auf Erden mögliche Höhe darstellt.

Wenn wir nun hieraus entnehmen, dass Adam im Besitze der Vollkommenheit gewesen sein muss, da er wie der Gerechtfertigte den Geist ursprünglich besass, und andererseits Irenaeus die Frage stellen hören: Wie nun konnte Gott den Menschen nicht bereits vollkommen erschaffen, so stehen wir scheinbar vor einem Widerspruch, den Harnack, und die welche ihm nachfolgen, als einen wirklichen „handgreiflichen“ (D. Gs. I² p. 499) vielfach betont haben.

1) Der Vergleich ist freilich insofern unzutreffend, als die sonst durchgeführte Unterscheidung von Natur und Gnade cf. II 34³ für den Urzustand im Vergleich nicht aufrechterhalten werden kann, aber dennoch betont wird. cf. die umseitige Note.

Wollen wir die Vollkommenheit beide Male in demselben Sinne verstehen, so ist in der That eine Vereinigung unmöglich. In jedem Falle haben wir die Vollkommenheit nur im religiösen Sinne zu nehmen, denn der hl. Geist ist ein übernatürliches Princip im Menschen¹⁾; sofern der Geist sich mit der Natur des Menschen vereinigt hat, ist die Vollkommenheit gegeben²⁾. Der Geist kann nun dem Menschen noch immer Freiheit lassen, sich gegen ihn und das Gute aufzulehnen. Zwar wird dann durch die Auflehnung der Geist aus dem Körper vertrieben; solange aber beide vereinigt waren, war der Mensch vollkommen.

Der Mensch kann aber auch in dem Wollen des Guten so befestigt sein, dass er keiner Sünde mehr anheimfällt und den Geist dauernd als sein Eigentum bewahrt. Dies Stadium der Vollkommenheit, auf welchem der Mensch erhoben wird zur Einheit des Willens mit dem göttlichen Willen, zur dauernden Verbindung mit dem göttlichen Logos, muss dem Menschen erreichbar sein, entweder auf Erden oder im Himmel.

Kennt also Irenaeus ausser der formalen äusseren Vollkommenheit noch eine höhere, dann ist der Widerspruch leicht gehoben, wobei wir freilich zugeben wollen, dass seine notwendig noch mangelhafte Ausdrucksweise — perfectus in so verschiedenen Bedeutungen — Anlass zu den Missverständnissen geworden ist. — Es liegt nun angesichts der praktisch-idealen Richtung jener Zeit die Frage nicht fern, ob denn Irenaeus die Erhebung des Menschen zu einer solchen Vollkommenheit schon auf Erden als möglich oder gar als wirklich und notwendig erachtete, und nicht wenige Äusserungen unseres Heiligen scheinen uns diese Frage bejahen zu wollen. Wenn Irenaeus wie von den *ἴδια σώματα* und *ἴδιαι ψυχαί*, so auch von den *ἴδια πνεύματα* redet, welche die Gerechten bei der Auferstehung haben werden³⁾, so ist damit zwar noch nicht der Geist

1) Dies verkennend, kommt Ziegler zu folgender, durchaus unrichtiger Auffassung: „Es ist höchst charakteristisch für den Standpunkt des Irenaeus dass er dies Fehlen (des Geistes) auch geradezu als eine Unvollkommenheit des menschlichen Wesens an sich bezeichnet“ (l. c. p. 201).

2) cf. V. 6¹: Sapientiam loquimur inter perfectos (I. Co. 2⁶) perfectos dicens eos qui perceperunt Spiritum Dei etc.

3) *Πάντες οἱ ἐγγραφέντες εἰς ζωὴν ἀναστήσονται, ἴδια ἔχοντες σώματα καὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχὰς καὶ ἴδια πνεύματα, ἐν οἷς ἐνῆρέστησαν τῷ θεῷ. Οἱ δὲ κολάσεως ἄξιοι ἀπελεύσονται εἰς τὴν αὐτὴν καὶ αὐτοὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχὰς, καὶ ἴδια σώματα ἐν οἷς ἀπέστησαν ἀπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος. II. 33⁵ 380. — Οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰς φύσεως, δυνάμενοι κατασχεῖν τε καὶ προᾶξαι τὸ ἀγαθὸν καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι. IV. 37² 286.*

zu der unverlierbaren Natur des Menschen gerechnet, wie Harnack (D. G. I² p. 500) meint, sondern es ist nur von etwas Unverlorenem die Rede. Die Natur aller Menschen ist dieselbe (IV. 37²), gemäss derselben Stelle aber werden die Sünder ohne das Pneuma auferstehen, hätten es also verloren, wenn sie mit ihm erschaffen wären oder es nachträglich erhalten hätten, oder haben es überhaupt nicht erhalten. Es leuchtet also ein, dass das Pneuma nicht zur Natur des Menschen, und noch weniger zur unverlierbaren Natur desselben gehören kann¹⁾. Wohl aber könnte es ein unverlierbares Accidens der menschlichen Natur in den Gerechten werden, und das scheint es wohl zu besagen, wenn wir bei Irenaeus lesen: *Spiritus autem circumdans intus et foris hominem, quippe semper perseverans, nunquam relinquens eum*²⁾. Wir könnten noch eine andere Stelle herbeiziehen: *Corpora per Spiritum surgentia, fiunt corpora spiritalia, uti per Spiritum semper perseverantem habeant vitam* (V. 7² 338), um zu zeigen, dass „semper perseverans“, attributiv gebraucht, zu einem spezifischen Beiwort des göttlichen Geistes im Menschen geworden ist. Übrigens weist uns auch darauf der griechische Text der ersten Stelle deutlich hin. Gewiss will diese in erster Linie nur den Unterschied zwischen *πνοή* und *πνεῦμα* betonen, dass letzteres seiner inneren Natur nach immerwährendes Leben ist und darum im Jenseits dem Menschen unveränderlich anhaftet und seine Natur zu einer geistigen Höhe erhebt, was namentlich die zweite Stelle betont, aber wir hätten ihren Sinn nicht erschöpft, wenn wir nur dies aus ihr entnehmen wollten. Wir dürfen nicht übersehen, dass es sich hier um die Entwicklung des Menschen während seines Erdenlebens handelt, wie wir gleich darauf lesen: *Oportuerat enim primo plasmari hominem et plasmatum accipere animam; deinde sic communionem Spiritus recipere; . . . assumens vivificantem Spiritum, inveniet vitam* (εὐρήσει τὴν ζωὴν *ibid*). Das Leben in der Ewigkeit steht dem hier geschilderten Menschen erst bevor, und doch ist er schon im Besitz des Spiritus vivificans, der oben semper perseverans genannt wurde.

Diese Stelle fusst auf der vorhergegangenen Entwicklung über

1) cf. unten p. 181.

2) Ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀένναον. καὶ ἡ μὲν πνοὴ ἀκμάσασα πρὸς βραχὺν, καὶ καιρῷ τινὶ παραμείνασα, μετὰ τοῦτο πορεύεται, ἄπνον καταλιποῦσα ἐκεῖνο, περὶ ὃ ἦν τὸ πρότερον· τὸ δὲ περιλαβὼν ἐνδοθεν καὶ ἔξωθεν τὸν ἄνθρωπον, αἰεὶ παραμόνιμον, οὐδέποτε καταλείπει αὐτόν. V. 12² 351.

das Verhältniß des Geistes zum Menschen, die sich anschloss an das Wort des Apostels: Der Gott des Friedens aber etc. (I. The. 5²³). Hier wie dort ist es der auf Erden weilende Mensch, von dem die Erörterung ausgeht; der irdische Leib soll mit Geist und Seele tadellos aufbewahrt werden für die Ankunft Christi. Das ist bei jenen der Fall, die in sich den immerwährenden Geist Gottes gehabt haben¹⁾. Aber doch ist er auf Erden noch nicht die Fülle der Gnade (*universa gratia*), im Vergleich zum Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, sondern vorerst nur ein Unterpfand der Unsterblichkeit; er dient zur Vollendung und Vorbereitung auf die Unsterblichkeit!

Der vollkommene und unverlierbare Besitz des hl. Geistes wird mit klaren Worten als das Endergebnis der menschlichen Entwicklung hingestellt, während wir bei Erörterung der Willensfreiheit hörten, dass der Mensch infolge seiner Geschöpflichkeit ohne die Vollkommenheit geschaffen werden musste. Indem derselbe kraft der Gnade Gottes ihm in Heiligkeit und Gerechtigkeit alle Tage seines Lebens dient, umarmt er den Geist Gottes, um einzugehen in die Herrlichkeit des Vaters²⁾. Ein solcher hält fest die Einfropfung des hl. Geistes (V. 10¹ 345); wer Gott fürchtet, an die Ankunft seines Sohnes glaubt und ein reines Leben führt, der legt durch den Glauben in seinem Herzen den Geist Gottes fest und ist ein wahrhaft geistiger Mensch³⁾.

So ergibt sich von selbst, dass der Mensch erst gewisse Bedingungen erfüllen muss, wenn der göttliche Geist in ihm dauernd bleiben soll; und daher stellt sich der *spiritus perseverans* nach Irenaeus als ein besonderes Gnadengeschenk dar.

1) *Propter quod et perfectos ait eos, qui tria sine querela exhibent Domino. Perfecti igitur qui et Spiritum in se perseverantem habuerint Dei et animas et corpora sine querela servaverint. V. 6¹ 335.* Wir können hier *perseverans* auch prädikativ nehmen und das Perfektum *habuerint* beziehen auf die „Ankunft Christi“; die Beweiskraft der Stelle aber bleibt dieselbe, wenn wir nur im Auge behalten, dass der göttliche Geist im Menschen nicht notwendig ein *perseverans* ist, sondern es erst wird durch das thätige Mitwirken des Menschen mit der Gnade, worüber sogleich Weiteres.

2) *(Verbum Dei) faciens nos servire sibi in sanctitate et justitia omnes dies nostros, uti complexus homo Spiritum Dei in gloriam cedat Patri IV. 20⁴ 216.*

3) *Quotquot autem timent Deum et credunt in adventum Filii eius, et per fidem constituunt in cordibus suis Spiritum Dei, hi tales justi homines dicentur et mundi et spiritales et viventes Deo. V. 9² 342.*

Es ist aber nicht blos die perseverantia, die von den Theologen mit dem eigentümlichen Beinamen passiva belegt ist, auch nicht nur die perseverantia activa et passiva usque in finem in sensu stricto ¹⁾ als besonderes Gnadengeschenk hier betont, sondern eine besondere Art der Einwohnung des hl. Geistes, ein habitus, wie der Vergleich mit dem Ölbaum beweist, ein habitus, der unmittelbar das Anrecht auf die ewige Seligkeit eröffnet ²⁾. Im Zusammenhang hiermit steht die anscheinend recht strenge Auffassung von der Möglichkeit der Sündenvergebung. Beistimmend citiert Irenaeus das Wort „jenes Älteren“: Non debemus superbi esse neque reprehendere veteres [ante Christum, propter delicta], sed ipsi timere, ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid, quod non placeat Deo, *remissionem ultra non habeamus delictorum*, sed excludamur a regno eius (IV. 27² 242); und Irenaeus selbst sagt: Et illis [veteribus] quidem curatio et remissio peccatorum mors Domini fuit: *propter eos vero, qui nunc peccant, Christus non jam morietur*, jam enim mors non dominabitur eius; sed veniet Filius in gloria Patris, exquirens ab actoribus et dispensatoribus suis pecuniam, quam eis credidit, cum usuris: et quibus plurimum dedit, plurimum ab eis exiget (ibid.), sie werden dem Gerichte anheimfallen. Dies haben manche Gelehrte so verstanden, als ob Irenaeus von einer Sündenvergebung nach der Taufe überhaupt nichts wissen wolle. Aber Irenaeus betrachtet hier die Sünde unter einem ganz besonderen Gesichtspunkte: Wer im Gegensatz zu den Menschen vor Christus trotz der vollen Erkenntnis der Heilsthat Christi die Ankunft des Herrn verachtet und seinen Gelüsten dient, der hat ein strenges und unachsichtiges Gericht zu erwarten (Gal. 5). Hierfür giebt Irenaeus einen Grund an, den, abgesehen von Augustins Erklärungen der betr. Bibelstelle, wohl erst der hl. Thomas und Bonaventura weiter geführt haben: Die sich gegen den Geist Gottes versündigen, deren Sünde kann nicht nachgelassen werden ³⁾. Aber grade hieraus kann man mit Bestimmtheit folgern, dass eine Sünde, die nicht aus dem Charakter des verhärteten Sünders entspringt — terrenis concupiscentiis servire ist hierfür der stehende Ausdruck — dass eine Sünde, die nicht direct gegen die Gnadengabe des hl. Geistes verstösst — gratiam contemnere III. 27² u. ä. — auch

1) cf. Oswald, Lehre v. d. Heiligung. A³ p. 175 ff.; Schell III p. 348 f.

2) Immerhin ist diese Lehre noch sehr verschieden von den Irrtümern der Begarden und Beguinen. cf. Denziger, Enchiridion No. 399 ff.

3) Peccantes in Spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum. III. 11⁹ 52.

im Neuen Bunde auf Nachlassung zu rechnen hat¹⁾. Irenaeus fasst hier den Endzustand der sittlichen Befestigung ins Auge, sei es im Guten, sei es im Bösen. Wer sich zur Freiheit der Kinder Gottes emporgeschwungen hat, von dem gilt auch bei Irenaeus ganz und gar, was der Apostel Johannes schreibt: *Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται* (I. 3⁹ cf. 5¹⁸); wer sich aber den Leidenschaften hingiebt, der ist für die Ewigkeit ebenso bestimmt verloren. Wir erinnern uns hier wieder an die gesamte theologische Lebensanschauung des hl. Irenaeus, die sich hell und klar in dem schönen Vergleich mit der Olive wieder- spiegelte. Die Olive kann wohl verwildern und zum Wildling werden, und als Wildling wieder Pflege und ein neues Pfropfreis empfangen, aber ein häufiger Umschwung findet nicht statt: entweder hält sie fest das Pfropfreis und bringt Früchte der Gnade, oder sie wird, weil sie keine guten Früchte bringt, ausgehauen und ins Feuer geworfen. Es lässt sich kaum sagen, dass diese Ansicht dogmatisch unhaltbar wäre.

Ein Blick jedoch auf die Lehren der Philosophen wird auf diese Anschauungen unseres Kirchenvaters neues Licht werfen. Schon Xenophon sagt in seinen Memorabilien: *Ἵσως οὖν εἴποιεν ἂν πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν, ὅτι οὐκ ἂν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο* (I. 2¹⁹), und von Kleanthes wissen wir, dass er die Tugend für unverlierbar erklärte³⁾. Wenn auch nicht die ganze Schule der Stoa sich ihm anschloss, und vielleicht dahin ein Ausgleich erzielt worden sein mag, „dass ein wechselseitiges und wiederholtes Umschlagen von der Tugend zum Laster und umgekehrt nicht stattfände“, so wissen wir doch, dass faktisch bei Seneca, Epiktet etc. allein der Weise die Tugend besass und der Weise eben der Weise war und blieb.³⁾

Aber auch die Gnostiker erhoben ihrerseits auf den Besitz des Geistes derart Anspruch, dass sie allein ihn im eigentlichen Sinne, d. h. unverlierbar, besäßen, während sie denselben den Katholiken nur zeitweise zuerkannten. So wenig das Gold seinen Glanz verliert und etwas ihm zu schaden vermag, so wenig kann auch der Gnostiker an seiner geistigen Beschaffenheit Schaden nehmen⁴⁾.

1) Ein bestimmter Hinweis auf das Sakrament der Busse als sünden- tilgend findet sich bei Irenaeus nicht. cf. Schwane Dogmengs. I. p. 670.

2) Diog. Laert. VII. 127 (Hübner): *Ὁ δὲ (Κλεάνθης) ἀναπόβλητον διὰ βεβαίους καταλήψεις καὶ αὐτὴν δὲ ἀρετὴν εἶναι.*

3) cf. Küster, Die Grunds. d. stoisch. Tugendlehre. G. P. Brl. 1864.

4) *Ἡμᾶς μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσιν, διὸ καὶ ἀφαι- ρεσθήσεσθαι αὐτῆς· αὐτοὺς δὲ ἰδιόκτητον ἄνωθεν . . . ἔχειν τὴν χάριν.* I. 6⁴ 57.

Diese Lehren, die das Ideal ohne Zweifel am stärksten auf-
fassten und in einseitiger Consequenz bis zur Lächerlichkeit fort-
bildeten, dürften von so grossem Einfluss auf die christlichen Lehrer
gewesen sein, dass auch sie einen unverlierbaren Gnadenstand an-
nahmen. Einen Nachklang finden wir noch bei dem hl. Augustin,
der von dem bonum sagt: hoc igitur si est, tale esse debet, quod
non amittat invitus (De mort. eccl. I.3⁵). ¹⁾

Diese Anschauung von der Unverlierbarkeit des hl. Geistes war
aber einmal praktisch ohne Belang und dann auch nicht von uni-
versaler Bedeutung. Die Gnade muss nach seiner Auffassung that-
sächlich auch verlierbar gewesen sein, denn Irenaeus redet von
solchen, die den Rat des Geistes von sich weisen²⁾, und wie oben
gesagt, übt der Geist Gottes auf den Menschen nicht solchen
Zwang aus, dass er ihn behalten müsste. Wir haben ferner gehört,
dass die Ureltern den Geist besessen, ihn aber verloren haben.
Und da wir, sagt der Heilige, ohne den Geist Gottes nicht ge-
rettet werden können, ermahnt uns der Apostel, durch den
Glauben und einen heiligen Lebenswandel uns zu bewahren den
Geist Gottes, damit wir unsers Anteils an dem göttlichen Geist
nicht verlustig gehen und das Himmelreich verlieren, damit wir
nicht den Geist, der uns besitzt, verlierend, zugleich das Leben
verlieren³⁾. Darum heisst es auch vom Ölbaum: Si tenuerit in-
sertionem. Die Trennung vom göttlichen Geiste ist der Tod;
wer durch seinen Abfall das Genannte verliert, der beraubt sich
aller Güter und macht sich jeglicher Bestrafung schuldig, der
trennt sich selbst von Gott⁴⁾.

Ὁν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλο-
νὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει, τοῦ βορβόρου μηδὲν ἀδικῆσαι
δυναμένου τὸν χρυσόν· οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, ἥτις ἐν ὁποίαις ὑλικαῖς
πράξεσι καταγέγονται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτειν, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν
πνευματικὴν ὑπόστασιν. I. 6² 55.

1) Wir verkennen indessen nicht, dass die zu ideale Auffassung des
bonum durch den Zusatz invitus gebührend beschränkt ist.

2) *Il qui abiciunt Spiritus consilium.* V. 8² 340.

3) Ἐπεὶ ἄνευ Πνεύματος Θεοῦ σωθῆναι οὐ δυνάμεθα, προτρεπόμενος
ἡμᾶς ὁ Ἀπόστολος, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀγνῆς ἀναστροφῆς συντηρεῖν τὸ
Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, ἵνα μὴ ἄμωροι τοῦ Θεοῦ Πνεύματος γερόμενοι ἀποτύ-
χωμεν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. V. 9³ 343. *Ut non amittentes eum qui
nos possidet Spiritum, amittamus vitam.* V. 9⁴ 345.

4) Χωρισμὸς δὲ τοῦ Θεοῦ θάνατος . . . Οἱ οὖν διὰ τῆς ἀποστασίας ἀπο-
βαλόντες τὰ προειρημένα, ἅτε ἐστερημένοι πάντων τῶν ἀγαθῶν ἐν πάσῃ κολάσει
καταγίνονται. V. 27² 398/9. Ἀφορίζουσιν ἑαυτοὺς τοῦ Θεοῦ. V. 28¹ 400.

Es ist somit unkorrekt zu sagen, Irenaeus lehre die Unverlierbarkeit des Pneuma¹⁾, da dieselbe nicht etwas wesentliches, sondern nur accidentelles, nicht etwas angeborenes, sondern verliehenes ist. Wenn der Geist nicht verloren geht, so hat das seinen Grund in dem Glauben und dem Mitwirken des einzelnen Menschen, also grade das Gegenteil von dem seinem Wesen nach unverlierbaren Pneuma der Gnostiker und Philosophen.

Man hat nun namentlich mit Berufung auf II. 33⁵ (cf. Note 3 p. 175) gesagt, Irenaeus kenne auch einen Geist, der zur Natur des Menschen gehöre. Aber mit „*ἴδια πνεύματα*“ sagt Irenaeus nichts mehr, als der Apostel, wenn er von den *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* (Hebr. 12²³) redet; *ἴδια πνεύματα* geht gegen die Seelenwanderung, nicht gegen ein superadditum. Wäre das Pneuma wirklich naturhafter Besitz, dann könnte es auch bei den Verdammten nicht fehlen, aber hier nennt Irenaeus nur ihre Seelen und Leiber, in denen sie sich von der Gnade Gottes abwandten; und ausdrücklich lesen wir: *non enim Spiritui dominabatur apostasia, sed homini*. Ein naturhaftes Pneuma des Menschen kennt Irenaeus also nirgends, es bleibt auch hier klarer Dichotomismus bestehen.

Was also mit dem auferstandenen Leibe des Gerechten bei der Ankunft des Herrn sich wiedervereinigen wird, ist ausser der menschlichen Seele der göttliche Geist; wenn Ir. ihn *ἴδιον πνεῦμα* wie der Apostel *ὑμῶν τὸ πνεῦμα* nennt, so will er nur den Anteil an dem hl. Geiste als einen dem Menschen geschenkten, von ihm unversehrt bewahrten und so ihm zugehörigen hinstellen. Es ist die Qualität des Leibes und der Seele, die beiden Anteil an der Vollkommenheit Gottes, und über ihre Natur sie hinaushebend, ewiges Leben gewährt; es ist der Tugendschmuck der Seele, der in der Erhaltung des Glaubens und Beobachtung der Gerechtigkeit gegen den Nächsten erworben wird (cf. V. 6¹ 335).

Der natürliche Mensch an sich besitzt also kein Pneuma, das Pneuma ist das Characteristicum für den über die Natur erhobenen Menschen.

Nunmehr können wir auch die volle Bedeutung der irenaeischen Vollkommenheit in allen Stufen erkennen. Zunächst nennt

1) Wendt verleitet zu falschen Vorstellungen, wenn er mit irenaeischen Worten sagt: „Das Pneuma ist der göttliche Geist, welcher ewig ist, und den Menschen, den er von innen und aussen umgiebt, nie verlässt“. p. 22.

Irenaeus den Menschen vollkommen, der im Besitz des göttlichen Geistes ist, ganz gleich, ob er den Geist behalten wird oder nicht. Cum autem spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, *propter effusionem Spiritus* spiritalis et perfectus homo factus est (V. 6¹ 334). Diese Vollkommenheit ist vorhanden, sobald der Geist vom Menschen Besitz ergriffen hat, um ihn zu heiligen und zu bilden (V. 9¹ 342).

Bald darauf heisst es, dass der Apostel diejenigen vollkommen nennt, qui tria sine querela exhibent Deo, qui igitur et *Spiritum in se perseverantem habuerint* Dei et animos et corpora sine querela servaverint (ib. 335). Diese Vollkommenheit muss sich in dem Leben des Menschen offenbaren, er muss in seinem sittlichen Charakter so gefestigt sein, dass er nichts will, was der Vollkommenheit nicht entspricht. „Sie, die das Unterpfand des Geistes haben und nicht den Begierden des Fleisches dienen, sondern sich selbst dem Geist unterwerfen und daher in allem vernunftgemäss wandeln¹⁾, diese nennt der Apostel mit Recht geistig (V. 8² 340). „In dem durch Christi Gnade wiedergeborenen Menschen nämlich ist das *πνεῦμα* das bestimmende (formgebende) und vorwiegende Princip des sittlichen Lebens (Ro. 8^{1—14}, Gal. 5²⁵)“²⁾. Ihnen kommt die Vollkommenheit in einem höhern Grade zu, als dem formalen; wir möchten sie die ethische Vollkommenheit nennen. — Man könnte freilich einwenden: Beide Stufen fallen bei dem Erwachsenen zusammen, weil die heiligmachende Gnade durch sich jeder Handlung einen hohen Wert für den Himmel aufdrückt und an sich zum Eintritt in den Himmel berechtigt. Aber man vergisst dann, dass nicht selten Erwachsene in der Taufe den hl. Geist empfangen, ohne dass sie sich mit Ernst aus dem früheren Leben der Gleichgiltigkeit oder Sünde aufraffen; und zweitens, was oben über die Befestigung im ausschliesslichen Erstreben des Guten und beständigen Gehorsam gegen das Wort Gottes gesagt ist. Das wird nicht schlechthin durch die Einwohnung des hl. Geistes bewirkt, sondern ist das Ergebnis eines längeren von der Gnade Gottes unterstützten und begleiteten Kampfes. Nur derjenige, der die Einpfropfung des hl. Geistes im Kampfe gegen die Sünde festhält (si tenuerit!), erringt die bleibende Vereinigung mit dem

1) „Rationabiliter conversantur in omnibus“ erinnert namentlich in seinem Zusammenhange stark an das stoische *ὁμολογουμένως ζῆν*, da es auch bei Irenaeus den Inbegriff des Tugendlebens ausdrücken soll.

2) Simar, Theol. des hl. Paulus. A² p. 41. cf. I. Co. 2¹⁴, 3¹ Gal. 6¹.

hl. Geiste, den spiritus perseverans; durch den Glauben, d. h. durch ein im Glauben und christlicher Liebe bethätigtes Leben, muss man sich den Besitz des hl. Geistes sichern, ihn festlegen in seinem Herzen. Und stellen wir uns den erlösten Menschen auf dem Stadium des Rückschrittes vor, so ist leicht zu erkennen, dass er von der Höhe der sittlichen Freiheit herabgestiegen sein kann, wenn er auch den hl. Geist noch nicht verloren hat. Gehabt werden ihn haben alle Häretiker, die früher zu der einen, wahren Kirche gehörten, aber die Gnade Gottes verachteten. Sie haben wohl die formale Vollkommenheit besessen, nicht aber die ethische; durch den Verlust des Glaubens sowie des Gnaden- und Tugendlebens sind sie wieder fleischlich geworden, die pneumatisch waren (cf. Ro. 8^{12.13}, I. Co. 3³). Eine solche Vollkommenheit war aber nicht imstande, ein Ziel abzugeben, welches das sittliche Streben des Menschen erheben konnte — und darum zeichnet uns Irenaeus das Ideal eines Christen, der kraft der göttlichen Gnade und fortgesetzter sittlicher Arbeit dahin gelangt, dass er nicht mehr fällt; dies Ideal ist grade der Leitstern in unserer Periode, der die Welt aus den Wäldern der Finsternis und den Sümpfen der Sünde zum göttlichen Lichte und Leben führen sollte.

Die ethische Vollkommenheit ist aber auch etwas wahrhaft beglückendes und beseligendes. Sie ist das Unterpfand der ewigen Glorie und zugleich die Gewähr derselben, ja das Leben selbst; denn indem sie den Menschen dauernd mit Gott vereinigt (cf. Note 2 p. 167), gewährt sie Gemeinschaft mit Gott und zwar mittels des göttlichen Geistes. Gemeinschaft mit Gott aber ist Leben und Licht und Genuss seiner Güter (V. 28²). Der ethisch Vollkommene tritt also hier schon das ewige Leben an, wie der Evangelist den Heiland freilich mit Bezug auf die leibliche Communion sagen lässt: Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἔχει ζωὴν αἰώνιον (Jo. 6⁵⁴). Er hat das ewige Leben schon hier auf Erden.

Aber doch ist noch ein grosser Unterschied zwischen der Anwartschaft und dem Besitz. „Wenn schon das Unterpfand des Geistes, der den Menschen umfängt, ihn berechtigt, Abba, Vater zu rufen, was wird dann die gesamte Gnade des Geistes gewähren, die den Menschen von Gott wird verliehen werden?“ (V. 8¹ 339) Sie wird uns ihm ähnlich machen und vollenden nach dem Willen des Vaters. Hier ist also die Absicht des Vaters in Bezug auf uns erreicht, in der endgültigen Vollkommenheit geniessen wir die Freuden des Himmels.

So wird der Mensch vollendet werden nach dem Bild und der Ähnlichkeit des Vaters (ibid.). Von dem formell vollkommenen Menschen heisst es: es ist geworden nach dem Bild und nach der Ähnlichkeit Gottes¹⁾, denn er ist ein geistiger Mensch geworden nach dem Wohlgefallen des Vaters durch die Teilnahme am hl. Geist.

Unter einander werden *imago et similitudo*, εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις beständig unterschieden. Die imago Gottes sieht Irenaeus im natürlichen, concreten Menschen²⁾, aber durch den Sohn und den Geist wird der Mensch nach der similitudo Gottes³⁾, d. h. der Sohn Gottes zieht durch sein Verdienst und seine Gnade den hl. Geist von Gott dem Vater auf den Erdenpilger herab, und erhebt letzteren zur Ähnlichkeit Gottes, die im Jenseits vollendet werden wird.

Diese Terminologie, die im wesentlichen mit der beim Urzustand gebrauchten übereinstimmt, wird durchweg beobachtet. Nur einige scheinbare Abweichungen sind hiervon aufzufinden, die sich jedoch leicht aus der betr. Stelle erklären lassen. „Imaginem accipientes“ heisst es III. 17³ 93, da es aber mit inscriptio zusammen gestellt, so bezeichnen beide Worte nur das „Eigentum Gottes“, weil deutlich auf die Episode mit dem Zinsgroschen aus dem Evangelium Matthaei angespielt wird.

Das Prototyp für diese Bezeichnungen erblickt Irenaeus in Christus, dem Herrn. Das Wort Gottes hat nämlich sich dem Menschen und den Menschen sich assimiliert, damit der Mensch wertvoll vor Gott werde durch die Ähnlichkeit mit dem Sohn⁴⁾. Christus nahm Menschengestalt an, damit er in allem wie ein Mensch werde, und machte den Menschen sich ähnlich, sodass dieser wie Christus ein Leben der Gnade und des beständigen Verkehrs mit

1) Efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei. V. 8¹ 339. Propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est: et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Man beachte auch den Unterschied im Ausdruck! cf. V. 10^{1,2} 346/7.

2) Carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. V. 6¹ 333. (Homo carnalis) imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum. ibid.

3) Per manus enim Patris i. e. per Filium et Spiritum sanctum fit homo secundum similitudinem Dei. V. 6¹ 333.

4) Semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam, quae est ad Filium similitudinem, pretiosus homo fiat Patri. V. 16² 367.

Gott führte¹⁾. So wurde der Mensch wieder wertvoll vor Gott und fand Gnade in den Augen Gottes. Das ist die *similitudo ad Filium*.

Auffällig ist es jedoch, wie häufig diese Ausdrücke bei Irenaeus wiederkehren. Vielleicht haben wir die Ursache hiefür darin zu suchen, dass auch die gleichzeitige Philosophie mit der *similitudo* viel operierte. Von Plato bis zur Stoa waren diese Ausdrücke nicht aus dem Munde und dem Gedankenkreise der heidnischen Philosophen verschwunden und sie mögen wohl auch dazu mit beigetragen haben, dass die *similitudo* als etwas höheres, denn die *imago* aufgefasst wurde. Während letzterer Ausdruck bei ihnen weniger gebräuchlich war, bezeichnen sie mit ersterem das vernünftige Princip im Menschen und insofern etwas Göttliches, als eben die Vernunft nach ihnen Gott war, zugleich aber etwas Natürliches insofern, als die Vernunft zur Natur des Menschen gehört. Daher sagt Stein mit Recht: „Man wird nicht fehlgehen, wenn man diese Gottähnlichkeit des Menschen nach Epiktet [und den Stoikern] lediglich auf die Denkseele einschränkt“ (p. 200). Dem vernünftigen Gebrauch der Vernunft entsprang dann die ascetische Richtung, die von den Stoikern die Neuplatoniker übernahmen, sodass diese mit Plato gradezu in der Weltflucht die Ähnlichkeit mit Gott finden wollten²⁾. Aber es hiesse wiederum lediglich Buchstabenvergleichung treiben, wenn man mit Merk sagen wollte, „dasjenige, worin diese Ebenbildlichkeit besteht, hätte Clemens Alex. (wie die übrigen Väter) von der Philosophie, besonders von der Stoa . . . , als das Göttliche im Menschen ansehen gelernt“ (p. 63).

Nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes geworden, wird also von den Kirchenvätern der Mensch genannt, der im Gnadenleben stehend, Gott zu dienen und das ewige Leben sich zu erhalten trachtet; nach dem Bild und der Ähnlichkeit vollendet sollen wir aber werden durch die gesamte Gnade des Geistes³⁾ und zu einer Glückseligkeit erhoben werden, wie sie höher für eine Creatur nicht möglich ist.

1) Jesum Christum Dominum nostrum: qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse. Praef. V. 314.

2) Plotin I. 2³ p. 52: *Λέγων δὲ ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς θεὸν φυχὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι.*

3) *Universa Spiritus gratia . . . similes nos ei efficiet, . . . efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.* V. 8¹ 339.

Das Ziel der Gottesfürchtigen, sagt Clemens Alex., ist die ewige Ruhe in Gott: *Τέλος δέ ἐστι θεοσεβείας ἡ αἰδιος ἀνάπαυσις ἐν Θεῷ* (Paed. I.¹³); und Irenaeus, der den Gottesfürchtigen einen Gott immerdar Gehorsamen nennt, stimmt mit Clemens überein, indem er sagt: *Subiectio autem Deo requietio est aeterna*¹⁾. Da nun die ganze Heilsordnung darauf hingerichtet ist, uns geeigneter zu machen zur ewigen Unterwerfung unter Gott (V. 29¹ 404), und letztere hier auf Erden ihren Anfang nehmen muss, um im Jenseits fortgesetzt zu werden, so erkennen wir hierin einen fernerer Grund, weshalb Irenaeus einen spiritus perseverans im Menschen annimmt und den Gerechten in statu viatoris necnon comprensoris nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes sein lässt. —

Ein ähnlicher Einfluss wie bei der similitudo macht sich geltend, wenn die Philosophen pantheistisch als Ziel des Menschen hinstellten „Gott zu werden“ und zwar noch im Diesseits²⁾. Es scheint, als ob die Kirchenväter sich zumteil gedrungen gefühlt hätten, wie sie materiell die Gott- und Weltanschauung ihrer Gegner weit übertrafen, auch im Ausdruck hinter ihnen nicht zurückzubleiben. Schon Theophilus bezeichnet es als Aufgabe des Menschen: *Θεὸς γίνεσθαι* (II. 27. M. 1096 A), und Irenaeus hatte besondere Veranlassung, darauf einzugehen, denn auch die Gnostiker müssen in ähnlicher Weise schon auf Erden die Göttlichkeit für sich beansprucht haben. Das, sagt Irenaeus, ist ganz unvernünftig, wenn man, die Zeit des Gnadenwachstums nicht abwartend, alle seine Schwächen, die man doch hienieden immerhin besitzt, Gott zuschreiben will, wenn man trotz aller seiner Schwächen für Gott sich halten will³⁾. Ihr seid ja noch Menschen, ruft er ihnen zu, die den Leidenschaften zugänglich sind, ihr verdient diesen Namen Mensch noch nicht voll und ganz, weil ihr, was von einem vollkommenen Menschen verlangt werden muss, noch nicht leistet, und wollt schon Gott ähnlich sein!⁴⁾ Daher

1) IV. 29³ 300, cf. IV. 20⁶.

2) Epikt. II. 19²⁶ (I. 289): *Ψυχὴν δειξάτω τις ὑμῶν ἀνθρώπου θέλοντος ὁμογνωμονῆσαι τῷ Θεῷ καὶ μηκέτι μήτε θεὸν μήτ' ἀνθρώπον μέμψεσθαι . . . μὴ ὀργισθῆναι, μὴ φθονῆσαι, μὴ ζηλοτυπῆσαι — τί γὰρ δεῖ περιπλέκειν — Θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι, δειξάτε, ἀλλὰ οὐκ ἔχετε.*

3) *Irrationabiles igitur omni modo, qui non exspectant tempus augmenti, et suae naturae infirmitatem adscribunt Deo.* IV. 38⁴ 297.

4) *Homines passionum capaces . . . antequam fiant homines, jam volunt similes esse factori Deo.* ibid. Wiederum stossen wir auf eine eigen-

sagt Irenaeus, seid ihr unvernünftiger, als die blöden Tiere, weil ihr unzufrieden mit dem euch von Gott Gegebenen, freventlich darüber hinaus wollt, während jene zufrieden mit der Stellung, die Gott ihnen angewiesen hat, ihn preisen und ihm danken durch das, was sie sind, dafür, dass sie sind. Wir, fährt er fort, sind zufrieden damit, dass wir zuerst Menschen geworden sind und dann erst Götter werden¹⁾. Doch weil er wohl fühlt, dass diese Darstellung allzuweit über das Gewöhnliche hinausgehe, so deckt er sich mit dem Psalmwort: *Ego dixi, dii estis et filii Excelsi omnes.*²⁾

Aber doch unterscheidet sich diese Ausführung wesentlich von der stoischen Vergottung des Menschen. Wie sollte auch unser bescheidener Kirchenvater diesen Gedanken mit dem ganzen Hochmut der heidnischen Philosophen, in dem sie die Phrase gebrauchten, sich angeeignet haben? Es findet sich keine Spur, die dem „transire in Deum“ einen anderen Inhalt gäbe, als wie man von einem Christen erwarten kann. Von vorneherein dürfen wir annehmen, dass es sich hier nur um eine neue Benennung des von dem hl. Irenaeus so vortrefflich gezeichneten Endzustandes handele, und unsere Vermutung wird direkt bestätigt, wenn wir zurückschauen auf das, was kurz vorher Irenaeus gesagt hat: *Perfectus est infectus, hic autem est Deus.* Hier ergiebt sich mit aller Klarheit: *Deus* ist synonym mit *perfectus*. „Gott werden“ bedeutet also bei Irenaeus: angelangt sein am Ziel der Vollendung in der Anschauung Gottes.

Hoch ist die Würde und die Bestimmung des Menschen; aber alles verdankt er nur der Güte Gottes. „Denn es ist ein Sohn“, so schliesst das grosse Werk des hl. Irenaeus, „es ist ein Sohn, der den Willen des Vaters vollendet hat, und ein Menschengeschlecht, in dem vollendet werden die Geheimnisse Gottes, die die Engel zu schauen begehren. Doch nicht vermögen sie aufzuspüren die Weisheit Gottes, durch die sein Ge-

tümliche Übereinstimmung. Auch Epiktet nennt den, der seine Leidenschaften zu beherrschen noch nicht gelernt hat (cf. Note 2), noch nicht Mensch: *Τί οὐν ἀγανακτεῖς [τὸ κινδυνεύσαι . . . πρὸ ὥρας ἀποθανεῖν]; οὐκ οἶδας ὅτι . . . οὕτως οὐδέ σὺ ἀνθρώπος.*

1) *Non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum dii.* IV. 38⁴ 297. cf. *homo transiet in Deum* IV. 34⁴ 259.

2) *ψ 81⁶* cf. Joh. 10³⁴, wo der Heiland das Wort gebraucht.

schöpft nach Form und Leib seinem Sohne entsprechend vollendet wird. So konnte das Wort, sein eingeborner Sohn, auf die Schöpfung hinabsteigen, d. h. in das Menschengebilde, und von ihm empfangen werden, andererseits aber der Mensch das Wort empfangen und zu ihm hinaufsteigen, die Engel überragend; und so wird er werden nach dem Bild und nach der Ähnlichkeit Gottes.

Zusammenstellung der mehrmals citierten Werke und Abhandlungen.

- Baur, Ferd. Christian. Die christliche Lehre von der Versöhnung. Tübingen 1838.
- Bernays, J. Lucian und die Cyniker. Berlin 1879.
- Böhringer, F. Die Kirche Christi u. ihre Zeugen in Biographien. A² Stuttgart 1873—78.
- Cabrol, Fernand. La doctrine de saint Irénée. Paris 1891. Delhomme et Briguet.
- Cremer, Herm. Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Gotha 1866. A⁶ 1889.
- Delitzsch, Franz. System der biblischen Psychologie. Lpzg. 1855.
- Döllinger, Joh. Jos. Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums. Regensburg 1857.
- Dorner, J. A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Stuttgart 1845.
- Duncker, Ludwig. Des hl. Irenaeus Christologie im Zusammenhange mit dessen theologischen u. anthropologischen Grundlehren. Göttingen 1843.
- Ecclesiastica Historia integram ecclesiae Christi ideam perspicuo ordine complectens.* Basileae 1562.
- Engelhardt, Moritz v. Das Christentum Justins. Erlangen 1875.
- Erbkam, Henr. Guil. De sancti Irenaei principiis ethicis. Regiomonti (1856).
- Esser, Gerhard. Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn 1893.
- Friedhoff, Franz. Status primi hominis supernaturalis et indebitus. Monasterii 1850.
- Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. A⁶ Lpzg. 1888.
- Harnack, Adolf. Lehrbuch d. Dogmengeschichte. A² Freiburg 1888.
— Geschichte der altchristlichen Litteratur. I. Teil. Überlieferung u. Bestand. Lpzg 1893.
- Hatch. Griechentum und Christentum. Übs. von Preuschen. Freiburg 1892.
- Heinrich, J. B. Dogmatische Theologie. 6 Bde. Mainz 1881—88.
- Heinrici, Die valentinische Gnosis. Berlin 1871.
- Herrmann, Christ. De Epicteti philosophia. Jena 1703.
- Horn, Joh. Commentatio de sentiis eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit de peccato originali. Gottingae (1801).
- Hümmer, Fried. Karl. Des hl. Gregor v. Nyssa Lehre von der Gnade. Kempten 1890.
- Joël, M. Blicke in die Religionsgeschichte. Breslau u. Leipzig 1880.

- Keim, Theodor. Des Celsus wahres Wort. Zürich 1873.
 Keim-Ziegler. Rom und das Christentum. Berlin 1891.
 King, C. W. The Gnostics and their remains. London 1887.
 Kirchner, Carl Herm. Die Philosophie des Plotin. Halle 1854.
 Kleutgen, Jos. Die Philosophie der Vorzeit. Münster 1863.
 Koerber, J. S. Irenaei doctrina de gratia sanctificante. Wirceburgi 1866.
 Kunze, Johannes. Die Gotteslehre des Irenaeus. Leipzig 1891.
 Küster. Die Grundsätze der stoischen Tugendlehre. G. P. Berlin 1864.
 Lauderer. Das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils. Jahrbuch für Deutsche Theologie Bd. II p. 500—603.
 Lipsius, R. A. Die Zeit des Irenaeus von Lyon und die Entstehung der altkath. Kirche. Historische Zeitschrift 1872. Bd. 28. p. 248 ff.
 Loofs, Friedrich. Leitfaden für seine Vorlesungen über Dogmengeschichte. A² Halle 1890.
 Lumper, Gottfr. Historia Theologico-critica. Pars III. Augustae Vindelicorum 1784.
 Luthardt, Chr. E. Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade. Leipzig 1863.
 — Die Moral in Mark Aurels Meditationen. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. Bd. II. Lpzg. 1881. H. 6. p. 324 ff.
 Mach, F. J. Die Willensfreiheit des Menschen. Paderborn 1887.
 Merk, Carl. Clemens v. Alexandrien. D. Lpzg. 1879.
 Möhler, J. A. Patrologie. Regensburg 1840.
 Molwitz, Gustav. De ἀνακεφαλαιώσεως in Irenaei theologia potestate. D. Dresden 1874.
 Neumann, Karl Johs. Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. Lpzg. 1890.
 Nirschl, Jos. Die Theologie des hl. Ignatius. Mainz 1880.
 — Lehrbuch der Patrologie und Patristik. Bd. I. Mainz 1881.
 Nitzsch, F. A. B. Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Freiburg 1892.
 Noeldechen, Ernst. Die Lehre vom ersten Menschen bei den christlichen Lehrern des 2. Jahrhunderts. ZWT. 28. Jhg. Lpzg. 1885.
 — Tertullian wider Praxeas. Jahrbuch für protestantische Theologie. Bd. XIV. p. 576 ff.
 Oswald, J. Heinrich. Religiöse Urgeschichte der Menschheit. Paderborn 1881, A² 1887.
 — Die Lehre von der Heiligung. A³ Paderborn u. Münster 1885.
 Pesch, Tilman. Die grossen Welträtsel. Freiburg 1884.
 Probst, Ferdinand. Lehre u. Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderten. Tübingen 1871.
 Réville. St. Irénéé et les Gnostiques de son temps. Revue des deux Mondes. XXXVe année, sec. pér.
 Ritschl, Albert. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1857.
 Ritter, Heinrich. Die christliche Philosophie. Göttingen 1858.
 Rothe, Richard. Dogmatik. Herausgegeben von Schenkel. Heidelberg 1870.
 Rubeis, Fr. de. De peccato originali. Recusus ad edit. pr. Venet. 1757. Wirceburgi 1857.
 Schäfer, Aloys. Die Gottesmutter in der hl. Schrift. Münster 1887.
 Schanz, Paul. Begriff der Kirche. Theologische Quartalschrift. Tübingen 1893. Bd. 75. p. 531 ff.

- Schell, Herm. Katholische Dogmatik in 6 Büchern. Paderborn 1889—93.
Schmid, Fr. Georg. Die katholische Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall. Bamberg 1882.
Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. Leipzig 1877.
Schwane, Joseph. Dogmengeschichte der vornicäischen Zeit. Münster 1862.
Semisch, C. Justin der Märtyrer. Breslau 1840.
Siegfried, Carl. Philo von Alexandrien. Jena 1875.
Simar, Hub. Theophil. Lehrbuch der Dogmatik. A² Freiburg 1887.
— Die Theologie des hl. Paulus. Freiburg 1864. A² 1883.
Stein, Ludwig. Die Psychologie der Stoa. Berlin 1886. (Berliner Studien für class. Philologie u. Archäologie. Bd. III. H. 1.)
Stirm, Anthropologisch-exegetische Untersuchungen. Tübinger Zts. für Theologie. 1834. Heft 3.
Stöckl, Albert. Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891.
— Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. A³ ib. 1889.
— Die spekulative Lehre vom Menschen. Würzburg 1858.
Thomassin, Ludov. Dogmata theologica. T. II. Parisiis 1865.
Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. A⁷ 1887.
Wendt, H. H. Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit. Göttingen 1882.
Werner, Karl. Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. Schaffhausen 1861—67.
Werner, Johs. Der Paulinismus des Irenaeus. Texte und Untersuchungen. Bd. VI. H. 2. Leipzig 1888.
Winckler, H. A. Der Stoicismus eine Wurzel des Christentums. Leipzig 1878.
Winter, F. S. Studien zur Geschichte der christlichen Ethik. I. Bd. Clemens v. Alex. Leipzig 1882.
Wolff, M. Die Philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten. Leipzig 1849.
— Die philonische Ethik. Philos. Monatshefte. XV. Bd. Leipzig. 1879.
Zahn, Theodor. Geschichte des N. T. lichen Kanons. 1888—92.
Zeller, Ed. Die Philosophie der Griechen, in ihrer gesch. Entwicklung. 3 Theile. A¹ 1859/65.
Ziegler. Irenaeus, der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkath. Kirche. Berlin 1871.
Zoeckler, O. Die Lehre vom Urzustand des Menschen. Gütersloh 1879.

SAMMLUNG VON COMPENDIEN
FÜR DAS STUDIUM UND DIE PRAXIS.

Abteilung **Philologie:**

Band I:

Körting, Dr. Gust., Grundriss der Geschichte der englischen Litteratur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. 2. Auflage. (XV u. 404 S.) Eleg. brosch. 4 Mk., in Leinenband geb. 4,80 Mk., in Halbfrz. geb. 5,50 Mk.

Band II:

Junker, Dr. Heinr. P., Grundriss der Geschichte der französischen Litteratur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. 2. verb. Auflage. (XX u. 498 S.) Elegant brosch. 4,50 Mk., in Leinenband 5,40 Mk., in Halbfrz. geb. 6,— Mk.

Band III:

{ **Zöller, Dr. Max,** Grundriss der römischen Litteratur. (XII u. 342 S.) Eleg. brosch. 3,60 Mk., in Leinenband geb. 4,20 Mk.

Abteilung **Theologie:**

Band I:

Heiner, Prof. Dr. Frz., Grundriss des katholischen Eherechts. 2. Auflage. (X u. 281 S.) Eleg. brosch. 3,60 Mk., in Leinenband geb. 4,20 Mk.

Die Sammlung wird fortgesetzt. Auf dieselbe bezügliche Vorschläge sind der Verlagshandlung willkommen.

DIE ANTHROPOLOGIE DES HL. IRENAEUS.

EINE DOGMENHISTORISCHE STUDIE

VON

DR. THEOL. ERNST KLEBBA.

MÜNSTER I. W.,
VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.

1894.

Klebba, Ernst,

Die Anthropologie des hl. Irenaeus eine dogmenhistorische Studie

Münster i. W. 1894

H.eccl. 1126 ffd-2,1/4

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11614052-4